Javier Gomá Lanzón

Filosofía mundana

Microensayos completos





© Teresa Arsuaga

Javier Gomá Lanzón (Bilbao, 1965)

Doctor en Filosofía y licenciado en Filología Clásica y en Derecho, en 1993 ganó las oposiciones al cuerpo de Letrados del Consejo de Estado con el número 1 de su promoción. Desde 2003 es director de la Fundación Juan March. A lo largo de diez años ha publicado una «tetralogía de la ejemplaridad» compuesta por *Imitación y experiencia* (de 2003, Premio Nacional de Ensayo de 2004), *Aquiles en el gineceo* (2007), *Ejemplaridad pública* (2009) y *Necesario pero imposible* (2013), reeditada de forma unitaria y en formato de bolsillo por Taurus en 2014. Es autor también de *Ingenuidad aprendida* (2011) y junto a Carlos García Gual y Fernando Savater de *Muchas felicidades* (2014). Ha dirigido el volumen colectivo *Ganarse la vida en el arte, la literatura y la música* (2012). Ha reunido sus «microensayos», escritos para los suplementos culturales de *El País* y *La Vanguardia*, en *Todo a mil* (2012) y en *Razón: portería* (2014).

Todas las personas poseen una interpretación del mundo. Interpretar es ya un quehacer genuinamente filosófico. Por tanto, todas las mujeres y todos los hombres son filósofos y no pueden dejar de serlo sin dimitir de su condición humana. Esta actividad filosófica universal convive con el empeño de una pequeña minoría de individuos que escriben libros de filosofía. Las mejores de estas obras filosóficas son aquellas que, por su inteligencia, hondura y fuerza persuasiva, ayudan a educar y mejorar aquella primera filosofía natural de la gente.

La misión suprema de la filosofía es hoy hacerse *mundana*: filosofía *sobre* la totalidad del mundo pero también *para* todo el mundo y, de ser posible, *con* un poco de mundo. Un filósofo no debe dirigir sus escritos sólo a otros filósofos, sino al ciudadano común, no especializado, que desea vivir su vida de forma más sabia, más significativa, más digna de ser vivida. Y ha de realizar esta importante tarea, además, con buen estilo literario, como un hombre de mundo que domina el arte de deleitar, intrigar y conmover con sus razones a la agradecida audiencia.

Filosofía mundana es un libro que se desentiende de los problemas meramente filosóficos –aquellos que sólo interesan a los profesionales de la disciplina– y elige como tema los asuntos que a todos nos conciernen –la individualidad, la belleza, la fortuna, el amor, la felicidad, el enigma de la vida, la muerte–, proyectando sobre ellos, eso sí, la luminosidad de una mirada filosófica. Y con ese propósito cultiva un género, el microensayo, donde la brevedad, la amenidad, la anécdota personal y el humor se ponen al servicio de una aproximación moderna, profunda y original a cuestiones eternas de la existencia humana.

Este libro reúne los microensayos de Javier Gomá contenidos en *Todo a mil* y en *Razón: portería* y los completa con otros que se coleccionan aquí por primera vez.

Javier Gomá Lanzón

Filosofía mundana

Microensayos completos

Galaxia Gutenberg

Edición al cuidado de María Cifuentes

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: marzo 2016

Conversión a formato digital: Maria Garcia
ISBN Galaxia Gutenberg: 978-84-16495-86-3

Filosofía *sobre* el mundo, *para* todo el mundo y… *con* un poco de mundo

Este libro contiene la totalidad de mis microensayos. No todos los ensayos cortos de los que soy autor entran, en mi concepto, en el género de microensayo, sino sólo aquellos que se dan un cierto aire mundano. Distingue, pues, a este género, por contraste con otros textos ensayísticos de formato breve, el modo mundano de filosofar. La nota de mundanidad señala triplemente la dirección a una filosofía que desea pensar *sobre* el mundo, *para* todo el mundo y, si la ocasión se muestra propicia, *con* un poco de mundo.

Pensar *sobre* el mundo, sobre las cosas mismas, en su inmediatez, vecindad y cotidiano roce, asistido por las mejores ideas de quienes hayan pensado lo mismo antes, pero sin que la mediación de una historia de la filosofía –con sus obras canónicas, sus grandes nombres– estorbe la visión directa, personal. Dicho de otra manera, el tema es el mundo, apropiado nuevamente por nuestro tiempo, no los libros que cavilan sobre él. *Filosofía mundana* se desentiende de esos problemas meramente filosóficos, divorciados de la experiencia compartida, que sólo preocupan a los profesionales de la disciplina si por ventura caen dentro de su especialidad académica y, en cambio, elige como asunto cuanto mantiene en vilo al común de los mortales: la individualidad, la belleza, la fortuna, el amor, la felicidad, la dignidad, el anhelo, la civilización, el entusiasmo, el enigma de la vida, la paz, el arte, la justicia, la muerte y tantos otros.

De ahí que este pensar sobre el mundo sea también por fuerza un pensar *para* todo el mundo. Todos experimentamos cada día los dilemas y las contradicciones de un mundo que, con una mano, nos concede el gran

premio de la individualidad, último y supremo estadio en la evolución de la vida, pero que luego, con la otra mano, nos lo revoca reservándonos el mismo destino de corrupción y de muerte que al resto de los seres menos evolucionados. Tratamos una y otra vez de adaptarnos, pero inevitablemente persiste un cierto extrañamiento residual que nos estremece y nos da que pensar. De lo que se sigue que, en un sentido amplio, todos los hombres y las mujeres somos nativamente poetas y filósofos: todos sentimos poéticamente la realidad y la interpretamos, aunque no todos hagan literatura con ello. Lo cual, bien mirado, supone un compromiso de mundanidad para esa minoría literaria que, movida por una vocación, sí escribe y publica libros: porque si se hicieran cargo de este universalismo poético-filosófico originario, entonces intentarían con sus obras mejorar la imagen del mundo de sus lectores y ayudarles así a apurar la copa de su vida. El cometido que Mallarmé asignó al poeta, «dar un sentido más puro a las palabras de la tribu», puede extenderse al filósofo también: purificar los conceptos para que la tribu conozca el placer de ser contemporáneo. La filosofía ha de contribuir a formar ciudadanos críticos, se repite con demasiada frecuencia, lo cual es cierto sólo si se toma la crítica no como meta, sino como paso previo al fin superior de educar ciudadanos gozosos, preparados para arrebatarle a su época los beneficios que atesora y disfrutarlos. Filosofía mundana es aquélla –en comunidad con la novela, la poesía, el teatro, la pintura o la música– capaz de intensificar la vida, de prestarle espesor y profundidad. El filósofo no escribe sus novelerías conceptuales para regalo exclusivo de otros filósofos o de los profesores de filosofía, sino en beneficio del ciudadano corriente, no especializado, que anhela vivir su vida de forma más sabia, más entusiasmada, más significativa, más digna de ser vivida.

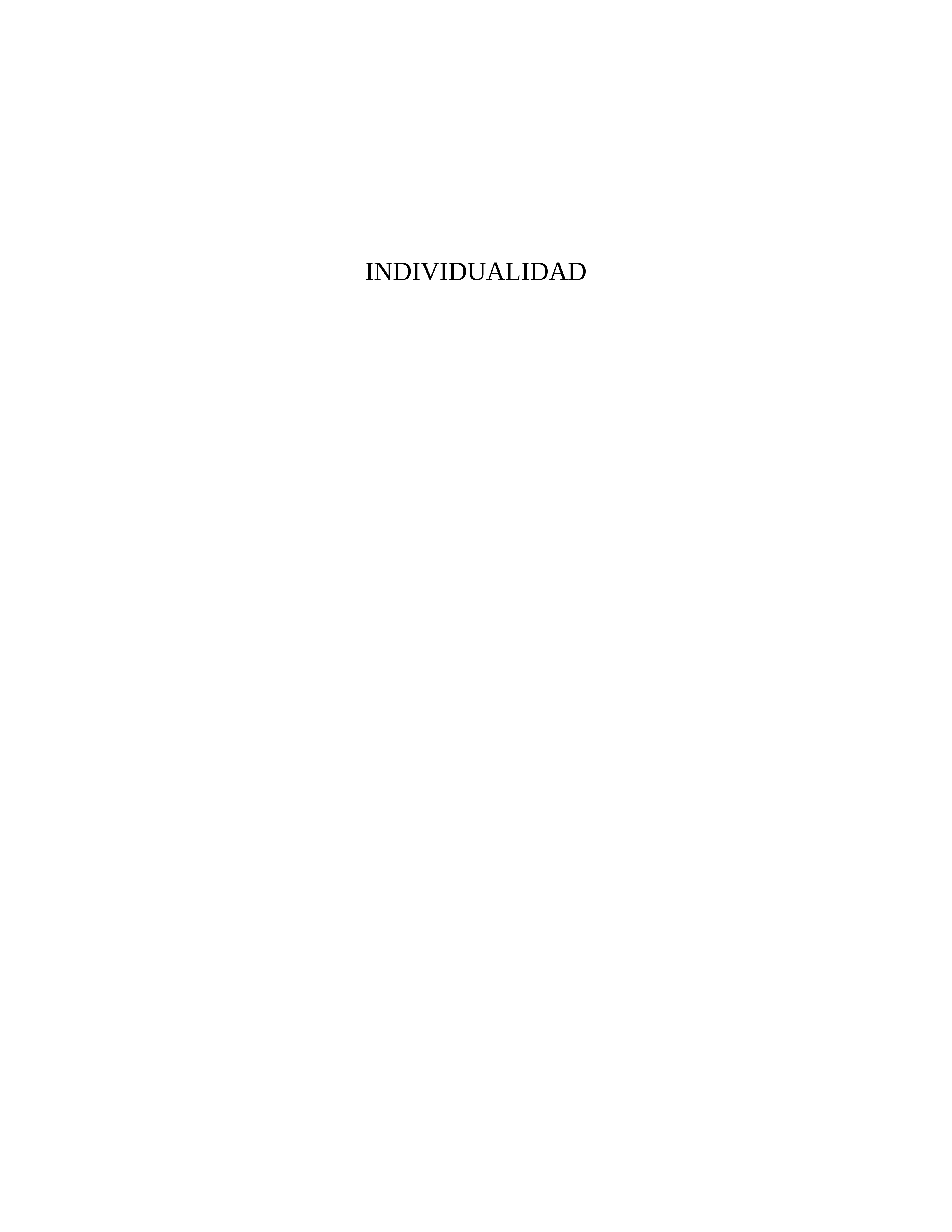
Indudablemente, a una filosofía sobre la totalidad del mundo y para todo el mundo le sería muy recomendable presentarse ante los demás *con* un poco de mundo, esto es, con estilo, gusto y buen sentido, como ese elegante *hombre de mundo* que se conduce con desenvoltura en sociedad y domina el arte de deleitar, intrigar y conmover con sus razones a una agradecida audiencia. Conoce de sobra las ventajas que para atraer y retener

la atención general ofrece un discurso breve, claro y ameno, contado con habilidad narrativa y en tono vagamente confidencial, salpicado de anécdotas personales y algunos pellizcos de humor. Con ese mismo propósito, la filosofía mundana cultiva un género que le es propio, el microensayo, donde esos recursos retóricos se ponen al servicio de una aproximación filosófica renovada a cuestiones permanentes de la existencia humana.

Bien entrado en el camino de la vida, le nace a uno el deseo de pararse un momento y, antes de retomar la marcha, echar la vista atrás y contemplar la panorámica de lo ya recorrido. Recientemente, presenté de forma unitaria mi tetralogía de la ejemplaridad (Taurus, 2014), cuyas cuatro entregas habían aparecido por separado a lo largo de los diez años anteriores; con mucha alegría hago ahora lo mismo con los microensayos completos. Este libro reúne los 63 que hicieron su debut primero en ese salón literario que es hoy el suplemento cultural del periódico (*Babelia* de *El País*, mayoritariamente, y también *Cultura/s* de *La Vanguardia*). A los luego recogidos en *Todo a mil* (Galaxia Gutenberg, 2012) y en *Razón: portería* (Galaxia Gutenberg, 2014) se añaden seis posteriores que aquí se coleccionan por primera vez.

Juego con el símil musical: la tetralogía equivaldría a la obra sinfónica de mi catálogo, mientras que los microensayos de este volumen, a la de cámara. Cierto que la música camerística se escribe para formaciones y espacios más reducidos, pero eso no hace de ella necesariamente un arte menor, pues algunos de sus géneros, singularmente el cuarteto de cuerda, rivalizan en posibilidades musicales y en ambición artística con las piezas orquestales. Lo mismo sucede con los microensayos: pese a la brevedad del formato y a su origen periodístico, no ceden en voluntad filosófica a la más extensa y argumentada tetralogía, con la que comparten, como es natural, una misma visión de fondo, si bien expresada de otra manera, más casual, más atenta a las mil inflexiones de lo humano, menos demostrativa y más sutil. La publicación conjunta de los microensayos en este libro tiene también entre sus objetivos, aparte la satisfacción íntima, hacer visible ante el lector la unidad filosófica existente entre ellos y con la tetralogía.

Madrid, enero de 2016



INDIVIDUALIDAD

1

Primores de lo mortal (un himno)

Definitivamente, los dioses olímpicos nos miran por encima del hombro. Ellos son inmortales mientras que nosotros, dicen, somos «semejantes a las hojas». El Dios bíblico es eterno más que inmortal porque no tiene nacimiento. La teología medieval lo definió como el «ser necesario», pues entre las perfecciones que le son propias se halla la necesidad de existir. Frente al ser necesario ponían los teólogos el ser contingente, donde estamos todos los demás, los dioses olímpicos y nosotros. Ahora bien, se puede ser contingente de dos maneras.

Hay, por un lado, la contingencia de lo que es de una manera pero podría ser de otra: así, yo nací en Bilbao, estudié clásicas y casé con Teresa, pero podría haber nacido en Logroño, cursado arquitectura y casado con Begoña o permanecer soltero. Todas estas circunstancias constituyen «las contingencias de la vida», esa mudable combinación de rasgos y hechos que llenan nuestra personal biografía. Por otro lado, hay una contingencia que no es, como la primera, la de ser de una manera pudiendo ser de otra, sino la de «ser» pudiendo simplemente «no ser»; no se trata ya de las «contingencias de la vida» sino de la «vida contingente»; no de un discurrir cambiante de los acontecimientos en la vida del hombre, sino de que esa vida humana, tarde o temprano, dejará de ser: morirá.

Los dioses olímpicos no son eternos puesto que nacen –como resultado de circunstancias que no tienen nada de necesarias: con frecuencia grandiosas y pletóricas uniones sexuales entre ellos–, pero, una vez engendrados, ya no mueren nunca. Como son inmortales, están al abrigo de la «vida contingente», pero eso no les libra ni mucho menos de las azarosas

«contingencias de la vida». Sin duda, los olímpicos disfrutan de importantes privilegios: no envejecen, poseen poderes extraordinarios –desplazarse a gran velocidad, metamorfosearse, hacerse invisibles, infundir fuerza o anularla– y pasan mucho tiempo en banquetes, alimentándose de la dulce ambrosía. Pero, por mucho que ellos lo pretendan, no puede afirmarse que estén exentos de preocupaciones: como pone de relieve el estudio *La vida cotidiana de los dioses griegos*, de G. Sissa y M. Detienne, caen presa de grandes pasiones que los trastornan, como el deseo carnal, la cólera o la ira; se dejan involucrar intensamente en los conflictos humanos tratando de cambiar sus destinos y, aunque no fluye por sus venas la roja sangre, a veces reciben heridas y se lesionan.

Con todo, una raya infranqueable separa a los dioses inmortales de los hombres «semejantes a hojas», pues nosotros no sólo estamos expuestos a los imprevisibles accidentes de la vida, sino que sufrimos fatigas, dolores y trabajos y al final, tras muchos años temiendo a la muerte, acabamos sucumbiendo a ella. Por eso, desde su altiva posición, desdeñosamente dijo Zeus, «acumulador de nubes», que, «entre todos los seres que andan y respiran sobre la tierra, ninguno es más miserable que el hombre».

¿Tiene razón Zeus?

Pienso que hay en su juicio una profunda incomprensión de los sutiles encantos de la mortalidad humana. Por supuesto, no seré yo quien niegue todas esas penalidades que acompañan nuestra existencia sobre la tierra, antes de acabar bajo ella. Pero, junto a esto, hay que poner otros placeres y bienes específicamente humanos, los cuales –esto es lo que me interesa destacar ahora– son lo que son sólo porque morimos, pues, si fuéramos inmortales como los olímpicos, tendrían para nosotros un sentido distinto o quizá estarían simplemente ausentes.

Vida humana es vida en peligro. Es el riesgo de no poseerlas o de, poseídas, perderlas, lo que hace deseables las cosas de este mundo. La incertidumbre aguijonea el goce, la inseguridad punza el placer. Perseguimos lo que nos es esquivo, y de ahí que Platón haga al dios *Eros* hijo de Poros y Penia, de la abundancia (que anhelamos) y de la penuria (que sentimos). Cuando llega fugazmente el momento de la posesión,

exclamamos, con Fausto: «¡Detente, instante, eres tan hermoso!», pero no se detiene, y es precisamente esa fugacidad lo que lo hermosea. ¿Amaríamos lo que amamos y como amamos si la pulsión por poseer no estuviera mezclada con el ansioso temor a la pérdida? El destino ha vertido en la copa del corazón humano unas gotas de desesperación y, a causa de este cóctel, el auténtico desear humano es siempre una emoción doliente.

Más aún: amamos las cosas porque las vemos amenazadas, bajo una luz crepuscular. Se dispara nuestro amor cuando nos asalta la conciencia de su vulnerabilidad. Los dioses nos llaman con desprecio «semejantes a hojas» ignorando que es el esplendor de hoja caduca lo que nos conmueve y el temblor rosa de la carne efímera lo que nos enciende. Y así en todo: la madre se enternece de su recién nacido porque lo ve dependiente y frágil; juramos amor eterno porque nos rebelamos a su extinción inexorable; admiramos al hombre valiente porque sabemos que arriesga su única vida; nos conmueve la belleza del otoño porque tenemos en mente el rotar de las estaciones. ¿Qué es la filosofía sino aprender a morir? ¿Qué es la ciencia sino una lucha contra la intrínseca imperfección del mundo? ¿Qué el arte sino la promesa de una felicidad que se nos escapa?

El mundo humano, tal como lo conocemos, con su amor, deseo, placer, virtud, filosofía, ciencia y arte, está transido de los primores de nuestra mortalidad transeúnte. *Nos gustaría un mundo mejor, pero no uno distinto*. ¡Oh, Zeus, padre de los dioses!, he de decirte, con el debido respeto, que vuestra existencia es quizá muy poderosa pero, en comparación con la humana, me parece banal. Le falta la profundidad de lo que va en serio. «La muerte es la madre de la belleza, y de ahí que sólo de ella / vendrá el cumplimiento de nuestros sueños / y de nuestros deseos» (Wallace Stevens, «Sunday Morning»).

2

Diosa Fortuna

Cuando a veces me pregunto por qué razón no me seducen esos juegos de azar con los que tantos entretienen sus ocios, me digo que quizá se deba a que estos pasatiempos se me antojan redundantes respecto a la entera vida del hombre, ya de por sí un gran juego de suerte. Sólo un necio redomado ignoraría el protagonismo que la Fortuna tiene en todas las cosas humanas y a medida que uno avanza por el camino de la vida la certeza del imperio de esta diosa sobre nuestros azacaneados destinos se confirma aún más, pues lo ha probado ya en demasiadas ocasiones como para olvidarlo. Conocerse es reconocerse que los éxitos parciales obtenidos en el curso del tiempo, aun los más estimados, han dependido en gran medida de un encadenamiento de circunstancias que escapaban al control propio y son por tanto indiferentes al mérito personal. Hay gente de la que diríamos que tiene buena estrella, que las circunstancias parecen conspirar en su beneficio y sorprenderle siempre en el lugar y momento apropiados. Pero cuidado con ofuscarse y creerse predestinado al triunfo desdeñando la fuerza del acaso, porque los dioses se divierten entonteciendo con esas gallardías a quien previamente han decidido derribar. Las Moiras preparan para cada uno de nosotros un lote personalizado en el que la buena suerte tiene una tasa máxima irrebasable mientras que la proporción de la mala es potencialmente sin tasa.

Hay ocasiones, en efecto, en las que la desgracia arrasa con todo y devasta lo más valioso como un huracán y un terremoto juntos, sin que ni arte ni virtud sean capaces de poner dique a este desdichado golpe adverso. El adagio latino *ars vincit omnia* no se cumple a todo trance, ya que la

tecnología que los hombres inventamos para alterar los procesos naturales a nuestra conveniencia no asegura siempre el resultado buscado, expuesto a esos casos fortuitos y de fuerza mayor que se resisten a dejarse dominar. *Virtú vince fortuna:* el viejo lema de los humanistas cívicos florentinos indica solamente que la virtud incrementa las posibilidades de conseguir aquellos bienes que requieren esfuerzo, trabajo y sacrificio, pero desgraciadamente no garantiza nada. Ninguna conquista es firme ante esa que Epicuro llama «la tirana universal». Aristóteles sostiene que la práctica de la virtud conduce normalmente a la felicidad, la cual, una vez conseguida, es «difícil de arrebatar», pero concede que no constituye un criterio infalible y que el hombre no deja nunca de ser vulnerable a la fatalidad. Siempre realista, admite el poder ingobernable de la Fortuna *(Tyche)* que, cuando le place, se impone olímpicamente y en uno de sus vaivenes nos devuelve a la completa indigencia, y se acuerda del infortunio de Príamo, rey de Troya, quien hubo de soportar ser testigo de la muerte de sus hijos y de la ruina de su pueblo sin culpa alguna por su parte.

Corolario de lo anterior es que el mundo es injusto, no retribuye la virtud, se complace en desbaratar los planes humanos y está gobernado por una arbitrariedad ciega y estúpida.

Y, sin embargo, esta arbitrariedad impredecible de la vida, hija de la casualidad y del capricho, es la que paradójicamente presta a lo humano su torso más reconocible y más seductor. Sabemos que vamos a morirnos pero no sabemos cuándo, como aquellas obligaciones condicionales que los romanistas denominaban *certus an, incertum quando*. No es que ignoremos el *quando,* es que ni siquiera está escrito y permanece a expensas de imponderables como las enfermedades o los accidentes. Esta bendita incertidumbre sobre la propia muerte deja abiertas muchas posibilidades al hombre y le permite vivir la vida como una aventura de imprevisibles resultados introduciendo así una lujosa complejidad en la existencia humana, que, sin embargo, se empobrecería si fuera totalmente calculable y los acontecimientos siguieran siempre el curso establecido. Además el azar proporciona al bocado de la vida ese punto picante y ese toque casual que excita nuestro deseo. La Fortuna, con sus excentricidades de dama

consentida, pone lo nuestro en permanente peligro y queremos lo que poseemos porque está amenazado y tememos perderlo. Y esto incluye a la persona amada, un milagro de coincidencias felices que el amante adora en su rigurosa accidentalidad.

Bien mirado, el individuo mismo es resultado, a través de la unión sexual de dos células germinales, de una combinación impredecible de 46 cromosomas. El azar ejerce aquí de prenda de la individualidad humana, urdidor de ese ADN específico que nos singulariza. En último término, somos hijos de la lotería genética aún más que de nuestros padres. Es tranquilizador pensar que con cada uno de nosotros se han barajado las cartas de un modo diferente. De ahí la angustia de una manipulación genética que trascendiera los sanos fines terapéuticos. Imaginemos una sociedad que, mediante técnicas avanzadas, se decidiera a sustituir el azar en el origen genético del individuo por una planificación racional de las fecundaciones invocando el propósito de superar la actual lotería en la herencia genética mediante otro procedimiento que asegurase la igualdad de oportunidades naturales entre todos. La colonización del azar por la técnica, en nombre de la justicia, daría lugar a una serie de personas robotizadas. Repugna pensar en nuestro más íntimo yo como algo que, en lugar de hundir sus raíces en el misterio, fuera el producto seriado de un proyecto tecnológico con coartada moral.

Si empecé este microensayo deplorando la injusticia de la Fortuna, diosa antojadiza y mudable, ahora he de terminar celebrando su contribución a sazonar la vida humana evitando que se ponga rancia. Es preferible el azar injusto a una justicia invasiva que te regala la igualdad natural al precio de arrebatarte tu intimidad más exclusiva. En un mundo despojado de azar, sometido por entero al cálculo humano, sin incertidumbre ni aventura ni amor ni individualidad, quizá gente como yo empezaría a jugar a las cartas o a los dados, pero honradamente creo que no compensa.

3

Reconciliados con la imperfección

Hoy todo el mundo quiere dar un sentido a su vida, pero eso del *sentido* es una preocupación relativamente reciente. En nuestra Antigüedad clásico-medieval a nadie se le ocurrió buscar tal cosa –no hay palabra griega o romana que traduzca con propiedad este concepto moderno–, pero no porque no existiera sino porque el sentido de la vida era entonces demasiado evidente como para que alguien se planteara siquiera interrogar por él. Así fue mientras estuvo vigente una determinada imagen del mundo: la del mundo como cosmos. La cosmovisión descansa en dos presupuestos: primero, que la realidad es un todo ordenado (lo cual es mucho decir), y segundo, que el orden que lo estructura asume la forma de una jerarquía vertical en progresión ascendente (y esto mucho más), de manera que lo sensible de la tierra –lo que vemos y palpamos– vale sólo como participación de los superiores arquetipos ideales, en los cuales, aun siendo invisibles, reside todo ser. Este *ordo* preestablecido asigna funciones precisas a los entes de la pirámide ontológica, desde los minerales en la base, hasta Dios en el ápice, y por supuesto, en el centro, a los hombres, a quienes además divide en estamentos, profesiones y oficios conforme a un paradigma eterno. El orbe siempre ha sido perfecto, exacto y armonioso, y nada puede alterar su gloria. Ante tanta maravilla la única reacción condigna es la celebración. Píndaro, en un himno perdido, contaba que cuando Zeus hubo ordenado el mundo y los dioses vieron con mudo asombro su magnificencia, les preguntó a éstos si echaban de menos algo. «Sí –respondieron–: una voz para alabar las grandes obras y la completa

creación en palabras y música.» Y entonces nacieron las Musas para cantar la alegría de Zeus ante la plenitud del ser.

Vigente una tal cosmovisión huelga enteramente la pregunta por el sentido de la vida porque el único sentido que cuenta es el que emana el todo cósmico trascendiendo las anécdotas de los destinos humanos particulares. Si yo sufro, si no soy feliz, si incluso muero inicuamente, he aquí un hecho que, claro está, a mí me afecta muchísimo, pero mi suerte personal, sea cual fuere, no menoscaba lo más mínimo la inmutable perfección del cosmos, que permanece tan majestuoso como antes. Esto es lo que suele olvidarse cuando se estudia la tragedia griega: lo trágico, para el griego antiguo, estribaba en lo incomprensible del infortunio que padece el héroe –Prometeo, Antígona, Ifigenia– en un mundo por lo demás racional, benéfico y hermoso, a diferencia, por ejemplo, de las tragedias shakespearianas en las que los protagonistas –Macbeth, Otelo o Lear– son barridos por un caos y una ola de destrucción que son ya ley general en el universo.

En determinado momento histórico el cosmos decae como imagen del mundo, y el hombre, que hasta entonces había sido sólo una parte de él, se desprende del cuadro y se constituye en una nueva totalidad autosuficiente. Entre el Renacimiento y la Ilustración surgen el retrato, el ensayo de tono existencial, el idealismo filosófico, los diarios íntimos o la novela moderna: géneros que responden al desconcertante problema del sentido de la vida humana al que ese yo extrañado del mundo por primera vez se enfrenta. Téngase presente que el cosmos era un conjunto perfecto y eterno, mientras que este yo segregado es una entidad *moral y mortal*, tan consciente de su dignidad como de su muerte inevitable. La muerte ya no es como antes una anécdota en un cosmos radiante sino que conlleva ahora la destrucción de toda fuente de sentido. Como, de un lado, sólo lo individual muere, no las generalidades abstractas, y de otro, en la modernidad el individuo adquiere la más alta conciencia de sí mismo, no es exagerado decir que la muerte, en su más cruenta radicalidad, es una experiencia específicamente moderna. Leopardi en sus *Cantos* –«*O natura, / perché non rendi poi / quel che promettì allor?*»– se lamenta de que el mundo permita al yo nacer y crecer

en su suelo para luego, cuando es lo bastante maduro para anhelar la felicidad, lo condene a la frustración, la decadencia y la nada. El descubrimiento de la intimidad va parejo a la experiencia de la injusticia estructural del mundo hacia ese yo autoconsciente condenado a muerte. Porque la realidad no es un cosmos sino un mundo injusto, el hombre empieza a interrogarse ansiosamente sobre el sentido de su vida.

Los himnos al cosmos dan paso a las elegías que se duelen de la injusticia del mundo. Faulkner definió bien la aporía moderna en su novela *Palmeras salvajes:* «Entre la tristeza y la nada elijo la tristeza». Lo imperfecto del mundo es, en efecto, triste si se compara con esa jovial plenitud del cosmos que las Musas celebraban. Pero hay otra perspectiva que prescindiendo de comparaciones libera las potencialidades positivas de la imperfección. No deberíamos nunca dejar de asombrarnos de que exista el ser y no la nada, porque, como dice Fernando Savater, la muerte nunca podrá arrebatarnos la victoria de haber vivido. Además, a veces uno conoce experiencias iluminadoras –pasión, ternura, belleza sorprendida, epifanías de la vida cotidiana– en las que pareciera que se eleva en éxtasis por sobre los fragmentos de la existencia y se proyecta a una totalidad de significado en la que por un momento las piezas parecen encajar otra vez.

Pero el secreto último, amigo mío, para aprender a reconciliarse con la imperfección está en descubrir que no existe en este mundo nuestro algo así como un «sentido de la vida» que pueda comprenderse intelectualmente y escribirse en un papel como la fórmula de la Coca-Cola; este mundo no tiene solución teórica sino sólo una salida pragmática: el placer que Aristóteles asoció al mero ejercicio de las potencias, o la dicha que produce al tenista jugar al tenis, y al hombre… ser hombre. Porque sí. Como esa rosa sin porqué a la que simplemente le gusta ser rosa.

4

Razón: portería

Uno quisiera simplemente vivir y envejecer, pero al final termina buscando razones a su existencia. ¿Dónde hallarlas? Cada uno de nosotros, los que todavía seguimos alentando sobre la tierra, nos parecemos a esos que salen a la calle a fatigar la ciudad en busca ansiosa de una nueva vivienda en la que, en ese momento, cifran sus esperanzas de bienestar. En el barrio elegido, van escrutando portales y ventanas y se paran ante el letrero que anuncia, con caracteres anaranjados, que hay un piso vacante. «Se vende» o «se alquila» pregona el letrero y a seguidas: «Razón: portería». Quien «da razón» del piso es, pues, el portero: él conoce sus datos fundamentales, como metros cuadrados, número de dormitorios y baños, orientación y precio, y si éste es o no negociable. Y, además, suele custodiar un juego de llaves para enseñarlo. ¿Quién por ventura custodia la llave de la vida? Esa que, al entrarla en la cerradura y girarla, abriría la puerta que esconde el enigma del incomprensible destino humano. Muchos aceptaríamos de grado ignorar el porqué de la vida –por qué es como es y no mejor– si se nos revelara, a cambio, un claro y nítido para qué. Me pregunto qué nos sucedería si en una de esas pesquisas callejeras tropezáramos con un cartel que, corrigiendo el primero, rezara así: «Se vive, se envejece, se ama, se desea, se sufre, se muere. Razón: portería». ¿Quién no correría anhelante al chiscón del portero? Sería conveniente entonces saber quién puede dar razón, no ya de un piso, sino de la vida humana misma. La misión de la filosofía, según el Sócrates platónico, es *logondidonai*, «dar razón» de cuanto hay en el mundo. En consecuencia, la filosofía es actividad de porteros (confío no se me ofendan éstos), con la diferencia a favor de los

porteros que ellos, al día de hoy, desempeñan su oficio sin grandes quejas mientras que los filósofos, de un tiempo a esta parte, decepcionamos a la ciudadanía porque apenas somos capaces de dar razón de nada de modo veraz, interesante y significativo y, a la hora de abrir la puerta de acceso a la verdad, se diría que, por desgracia, hemos extraviado el manojo de llaves.

Karl Jaspers designó con la expresión «tiempo-eje» las transformaciones espirituales que se produjeron en la cultura universal a partir del año 800 a.C., cuando, en un estrecho margen de tiempo, coincidieron filósofos presocráticos, profetas bíblicos, Zaratustra, Buda y Confucio. Sin duda, entonces ocurrió algo trascendental –que Jaspers define como la intuición de «la unidad y totalidad del ser»– pero, a mi entender, el hiato abierto entre los siglos XVIII-XIX de nuestra era, con el advenimiento de Ilustración y Romanticismo, constituye un «tiempo-eje» aún más profundo, porque el primero tuvo lugar en el seno de la cosmovisión antigua mientras que el segundo supone la definitiva desaparición del cosmos como imagen del mundo. Ese súbito desvanecimiento de la cosmovisión tradicional se produce a impulsos del rampante individuo autoconsciente, ese yo moderno que representa la última etapa de la evolución de la vida y su manifestación óptima. En la vasta época premoderna existió la idea de humanidad o del hombre genérico pero no la de un individuo elevado a la categoría de totalidad suficiente y autónoma, segregada y aun hostil a la realidad restante. Se aprecia una diferencia entre lo que dice, de un lado, Aristóteles: «No es bueno que cada ciudadano se considere a sí mismo como cosa propia: todos deben pensar que pertenecen a la ciudad porque cada uno forma parte de la ciudad», y lo que, de otro, escribió Kleist, el poeta romántico alemán: «Para ser hombre verdadero hay que estar lejos de los hombres». El problema moderno se resume, en efecto, en cómo ser *hombre verdadero*. Si se nos ofreciera un filtro cuya administración nos garantizara una felicidad perpetua con independencia de nuestros logros y decisiones individuales, la mayoría de nosotros no lo tomaría, porque percibiría ese estado placentero como una forma odiosa de despersonalización. Lo cual demuestra que, para nosotros, los *modernos*, lo

primero es ser individual y todo lo demás, ¡todo!, adquiere valor sólo en tanto que lo somos.

La perplejidad de la filosofía contemporánea dimana del hecho de que el utillaje conceptual todavía hoy en uso se forjó en la época cósmica de la cultura y no sirve para iluminar la experiencia del yo moderno. La tarea actual de la filosofía consiste en reinterpretar esas categorías desde la perspectiva del destino individual del hombre, cuyo entorno ya no es el cosmos acogedor y nutricio de la tradición secular sino un mundo estructuralmente injusto con el afligido yo. Por su parte, antes de proceder a dicha reinterpretación, este mismo sujeto moderno ha de cumplir con lo suyo y decidirse de una vez a someterse a una dieta severa de adelgazamiento para desprenderse de la grasa sobrante adherida a una noción absoluta del individuo (como la de la cita de Kleist), de cariz sociópata y a la postre inviable, y adoptar a cambio otra relativista y contingente encarnada por el ciudadano democrático que desea la concordia y asume positivamente y como parte de su identidad personal los límites a la subjetividad inherentes a la convivencia.

En suma, una apropiación de la tradición filosófica en perspectiva individual, previo aligeramiento por parte del yo de ese exceso de énfasis heredado del Romanticismo, conforma mi particular *logondidonai*, algo que en el curso de las sucesivas entregas de estos microensayos, he tratado de practicar al presentar mi visión adelgazada del sentido de la vida, el yo (único y repetible), la mortalidad, la felicidad, la belleza, el amor, la ética de la vida privada o la verdad del relativismo.

Me falta una poética. Pero, ahora, si me disculpáis, os dejo porque se me hace tarde y tengo que repartir el correo en los buzones.

5

Único y repetible

El otro día sentí una opresión en el pecho, concretamente en el costado izquierdo. Intoxicado por esas informaciones dispersas que acerca de la salud los ciudadanos comunes recibimos por vías oficiosas, enseguida sospeché de varias enfermedades posibles, todas ellas letales. Al final me diagnostiqué un infarto, quizá uno múltiple, y comprendí que mi vida corría serio peligro. Mientras me dirigía a las urgencias del hospital más cercano rememoré mi paso por la tierra. En esos momentos se cae en la cuenta de hasta qué insospechado punto uno está entrañablemente enamorado de sí mismo. Ese querido mundo interior donde vertemos con demorada delectación la ambrosía de nuestras experiencias, aprendizajes, sentimientos, recuerdos, convicciones, acostumbramientos, opciones existenciales, todos esos hilos delicados que se trenzan para formar la guirnalda del individuo único e irrepetible que soy yo, ese mundo entero podría desaparecer para siempre, cavilé en un rapto de autocompasión, si una enfermedad descomponía estúpidamente su soporte corporal, del que depende por completo para subsistir. Cuando informé de mis dolencias en la recepción del hospital, la enfermera completó sin mirarme una ficha en el ordenador y me señaló la sala de espera. Estaba atestada. Dispuse todavía de una hora larga de ensimismamiento y profundas meditaciones antes de que me recibiera el médico en una pequeña y funcional consulta. Era el final de su turno y ofrecía signos de estar exhausto tras haber atendido a docenas de enfermos enamorados de ellos mismos como yo, *individualidades únicas e irrepetibles* cuyo soporte corporal sufría algún malestar parecido al mío. En estos tiempos científicos en los que el *ojo*

clínico ha sido sustituido por burocráticos protocolos médicos de obligado cumplimiento, la sensación de tener una individualidad invisible para el médico (por lo demás un profesional respetuoso) y ser para él sólo un *caso* despersonalizado, me dominó en todo momento. Siendo lo peor de todo que la mayoría de nosotros, en esas circunstancias, nos comportamos de modo que merecemos el dictado de «pacientes», pues quienes sólo unos minutos antes estábamos ebrios de nuestra mismidad, basta una bata blanca para que nos rindamos ante la autoridad facultativa con la mansedumbre del cordero que va al matadero.

¿Qué imagen tenemos de nosotros mismos? Para el hombre moderno, la más elevada representación de la subjetividad se halla en la figura del artista y, a su vez, la suprema realización del artista se encarna en el genio. Un genio es para Kant alguien que se parece a la Naturaleza en su producción de originalidad y novedad incesantes *(natura naturans)*. No imita las reglas de nadie porque, al contrario, él da la regla a los demás y es fuente de toda normatividad. Su obrar es inconsciente y espontáneo como una erupción volcánica, y por eso el aprendizaje de su don, demasiado singular, queda excluido. Kant presupone que un genio es un fenómeno excepcional que se produce rara vez, pero, por un curioso proceso de generalización, hoy su concepto se ha masificado y constituye el ideal al que aspira el hombre corriente y con el que se mide para comprenderse a sí mismo. Para él lo más genuinamente individual de su individualidad reside en aquello que comparte con el artista genial: su espontaneidad creadora, su originalidad, su diferencia comparativa. Observa Herder que así como no hay en la naturaleza dos hojas iguales, así tampoco hay dos rostros iguales y menos dos hombres: «Todo hombre acaba por constituir su propio mundo, semejante, sí, en su manifestación externa, pero estrictamente individual en su interior e irreductible a la medida de otro individuo». Y el hecho de saberse distinto, único e irrepetible como un genio le confiere su dignidad exclusiva como ser humano. Dice Kant que «todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad», para a

continuación concluir que el hombre es la única entidad que posee dignidad, no precio, y no puede ser sustituido por nada equivalente.

Y, sin embargo, lo que es válido como ideal no se verifica en la realidad. Pese a ser poseedores de dignidad *hors de commerce*, de hecho los hombres recibimos a diario el tratamiento de aquellas mercaderías que tienen precio. Nos parecemos a las cosas fungibles y consumibles que cataloga nuestro venerable Código Civil. Fungibles porque en la sociedad –en particular en la urbana, masificada y burocratizada– el yo, desprendido de la gran cadena del ser, sin árbol genealógico, sin mitología, experimenta a cada paso su irrelevancia en el gran anonimato mundial. Nos administran con un número en los listados públicos: de contribuyentes, de votantes, de afiliados a la Seguridad Social. Rubachof, el protagonista de *El cero y el infinito*, la novela de Koestler, afirma que el yo individual es una ficción gramatical y lo define como «una multitud de un millón dividida por un millón». Y además de fungibles, somos también consumibles, porque experimentamos en nuestras carnes hasta qué punto, como le pasa al amor de tanto usarlo, también nuestro yo se va agotando poco a poco en el oficio de vivir y envejecer.

Infinito para sí mismo, cero para el todo social. Genios irrepetibles a la vez que uno más del montón. Con dignidad pero también con precio. He aquí nuestro extraño sino: el de ser únicos pero no irrepetibles sino perfectamente repetibles-sustituibles-consumibles. En el interior, un sentimiento oceánico; en el exterior, una vaciedad político-social. Estos dos polos nos constituyen a partes iguales y sabemos que nunca se dejarán conciliar porque esa tensión pertenece a la trama misma de la vida humana. Imposible una síntesis superadora mientras alientes sobre la tierra.

No quiero dejarte, lector solícito, con la ansiedad de desconocer cómo terminó el episodio clínico que motivó estas graves consideraciones filosóficas. Te agradará saber que afortunadamente no era un infarto múltiple. Eran gases.

6

Deudas con la vida

Cuando alguien te dice: «Voy a contarte un chiste buenísimo», lo más normal es que, aunque sea gracioso, nunca te lo parezca tanto como te lo habían hecho creer con ese preámbulo. Peor es quien te pide lo que él califica de un «pequeño» favor cuando luego a ti no te parece tan pequeño pero temes quedar de mezquino si no le complaces. Parejamente, la «felicidad» es una de esas palabras fulleras cuya sola mención levanta expectativas excesivas que no pueden sino frustrarse toda vez que, al patentizar la diferencia que separa las resonancias grandiosas que evoca –un estado de plenitud sin fisuras– y nuestra situación real menos halagüeña, acaba sembrando la desolación y la desdicha por doquier. Esos buenos deseos de feliz navidad, feliz año o felices vacaciones que por costumbre nos intercambiamos en fechas establecidas no se cumplen nunca y ahondan el poso melancólico de nuestra alma. La felicidad es uno de esos conceptos fastidiosos heredados de nuestra gloriosa tradición cultural –de cuando el hombre participaba de la perfección del cosmos– que al individuo moderno, imperfecto y atribulado, le pesan como una carga angustiosa. Haríamos bien en desconfiar de quienes lo manosean demasiado o lo agitan como un señuelo. Si hemos de considerarlo todavía un concepto útil, no sería nunca un estado sino una dirección y una posición relativa. ¿Quién por ventura *es* (estado) feliz en este mundo? Nadie. En todo caso, uno *se mueve* hacia alguna clase de bien (dirección) y se juzgará más o menos satisfecho si avanza hacia él o se aleja. Forzado a dar una definición de la felicidad –una vez sometida a una dieta de adelgazamiento semántico–, la mía sería ésta: feliz es quien no tiene deudas con la vida.

El ciclo vital de un hombre se compone de varios estadios: infancia, adolescencia/juventud, madurez, ancianidad. Ninguno tiene el monopolio de lo humano pero representa una variación auténtica de lo mismo. En cada una de esas etapas el hombre ha de buscar no tanto la enfática felicidad sino, con más llaneza, ese momento propicio que los griegos llamaron *kairós* y que podría traducirse libremente como su «enhorabuena». Al niño, al joven, al adulto y al anciano les conviene hallar y disfrutar todo lo posible la específica «hora buena» que posee el estadio que están atravesando. Con todo, los griegos también denominaron *acmé* (y los romanos *floruit*) a la edad madura en la que hombre y mujer, habiendo acumulado ya suficiente experiencia, se encuentran también en la plenitud de sus capacidades. Tras el *acmé* se inicia ese descenso de plano inclinado en el que lo negativo prevalece sobre lo positivo hasta la oscuridad final de la muerte. Pero incluso ésta es más soportable si uno tiene la fortuna de llegar a la ancianidad como los antiguos patriarcas, «colmado de años», tras completar exitosamente el ciclo vital y sin grandes deudas con la vida. Quien haya aprovechado cada uno de los momentos propicios que la vida le depara –esas horas buenas exclusivas de cada estadio– tendrá una disposición más favorable a aceptar con deportividad sus postrimerías: aunque la muerte no dejará nunca de ser para él un mal, tenderá a contemplarla como un ingrediente necesario de la *ley de vida*, algo relativamente íntimo a todo lo viviente cuando ha alcanzado su natural desarrollo.

La deportividad –la aceptación de las reglas de juego y de las victorias y derrotas que sobrevienen de su aplicación– parece, en efecto, la actitud adecuada para el vivir, siempre que no se olvide que la vida es deporte de alto riesgo. Y como siempre que se practican estas actividades arriesgadas, acaba uno sufriendo lesiones (las heridas de nuestra mortalidad). «Hay gente que es mejor que su vida», se lee en *Los Thibault*, y esta gente suele pensar que con ellos la vida ha roto las reglas, como la protagonista de *El despertar*, la novela de Kate Chopin: «No estaba desesperada pero tenía la impresión de que la vida le pasaba de largo, rompiendo e incumpliendo

todas sus promesas». Y, ante tal incumplimiento, nace el sentimiento de deuda, de que la vida nos debe algo pendiente de cobro.

Una de las características de nuestro tiempo es que ha hecho de la juventud el *acmé* del ciclo vital humano en sustitución de la edad madura. Como la juventud dura poco, toda la vida restante se resume en una lucha larga y a la postre inútil contra el envejecimiento inevitable. Hay jóvenes que, ante esa perspectiva, se declaran *cansados de la vida* incluso antes de haber vivido. La fugacidad de la lozanía genera en otros una especie de derecho de crédito contra el mundo y aquí el peligro es la tentación de cobrarse deudas a destiempo prestando atención al demonio del mediodía que, en torno a la cincuentena, nos susurra al oído la idea de cambiar de pareja, coche, *look* y hábitos. Finalmente, hay quienes, al comprender que nunca podrán cobrarse deuda alguna por la juventud perdida, se llenan de resentimiento. Para Max Scheler la diferencia entre el asceta y el resentido estriba en que el primero renuncia a algún bien reconociendo que es bueno mientras que el segundo, tras comprobar que definitivamente no está a su alcance ese bien, lo odia y trata de enlodarlo.

Hoy todo el mundo quiere ser joven pero, bien mirado, vivir es vivir y envejecer. Vivir equivale a envejecer y querer vivir a querer envejecer. Permanecer siempre joven, no envejecer nunca, es como no vivir, porque envejecer es la única fórmula hasta ahora conocida para seguir viviendo. El único tratamiento *anti-aging* de probada eficacia sigue siendo la muerte porque quien está muerto ya no envejece más.

Quien por vivir con genuino espíritu deportivo acepta las derrotas sin resentimiento, acumulará pocas deudas. No se cansará nunca de la vida y, si tiene la suerte de llegar al final del camino, disfrutará de la ancianidad colmado de años, como los antiguos patriarcas.

7

Ganarse la vida

La locución «ganarse la vida» indica que la vida no es un regalo. Soñamos, sí, con una «vida regalada», pero en la inmensa mayoría de los casos pesa sobre nosotros la obligación de trabajar para lograr una posición en el mundo. Durante algunos años, la infancia y la adolescencia, vivimos en una situación de ociosidad subvencionada por los padres, por el Estado. Pero la educación que recibimos tiene la finalidad de hacernos autónomos, dotarnos de los instrumentos para valernos por nosotros mismos. Ésa es la paradoja que sienten los padres cuando de verdad se comprometen en la formación de sus hijos: su extraña misión consiste en crear individuos distintos de ellos, independientes. Sabemos que hoy a la juventud le resulta difícil y costoso obtener ingresos para pagar esa independencia –piso, alimentos, ocio– y eso explica actitudes dilatorias que prorrogan la permanencia en el hogar familiar y que permiten a esa juventud la aplicación de todos sus medios económicos a la última de las partidas (el ocio), compatible a menudo con una reclamación de libertad sin límites en lo tocante a los estilos de vida, no sólo independientes sino muchas veces contrapuestos a los de los padres subvencionadores de las otras dos partidas (piso, alimentos). Pero hay también que reconocer que el imperativo de «ganarse la vida» y de desarrollar alguna especialización profesional ha carecido, desde el Romanticismo a esta parte, de todo prestigio cultural y moral. El Romanticismo nos ha legado al menos dos duraderos errores: el primero, comprender la subjetividad según el modelo del artista; y el segundo, comprender al artista según el modelo del genio. El resultado es la extendida creencia de que el verdadero hombre es aquel que, como el genio,

vive exclusivamente para *su* propio mundo y sus necesidades interiores. En consecuencia, el modo de ganarse la vida se le antoja a este sujeto moderno –artista genial en potencia– algo enojoso, indigno de él, un accidente de la vulgar exterioridad ajena a su mundo. Si abandona su vida regalada, será sin convicción y forzado por razones meramente alimentarias, mezquinas, cuyos detalles velará por pudor.

Mi tesis, que he desarrollado en otro lugar, es que el modo en que uno se gana la vida y –tan importante como lo primero– la disposición positiva o negativa, de conformidad, rebeldía o resentimiento respecto al deber de ganársela y el medio elegido por cada uno para hacerlo, dentro de las limitadas posibilidades que la sociedad le ofrece, determina esencialmente en el hombre la constitución de su personalidad y de su mundo interior.

Los manuales de historia de la literatura, de la filosofía, del arte o de la música presuponen generalmente la tesis contraria, la romántica. Tras una rápida y vergonzante nota alusiva a las circunstancias biográficas del autor, en la que es mucho más fácil conocer sus amoríos y aventuras eróticas, generalmente extramatrimoniales, que el modo como se ganaron la vida, esas historias se sumergen apresuradamente en el estudio de su obra y su mundo artístico. Se diría que en ellas los movimientos filosóficos, las escuelas literarias, los estilos artísticos se suceden conforme a leyes espirituales inmanentes, y que los creadores flotan en un *continuum* cultural, sin que el modo en que se ganan la vida tenga una aparente influencia en su personalidad y en su obra. El análisis marxista trajo en su día un saludable realismo a los estudios culturales, pero fue miope al imperativo existencial y moral involucrado en la decisión sobre cómo «ganarse la vida» porque, conforme a su método, diluía lo individual del mundo poético en ideología de clase.

¿De verdad es indiferente para la comprensión de las obras maestras de nuestra cultura que durante siglos los creadores las produjeran por encargo de la Corona, las casas nobles, la Iglesia o las instituciones municipales? ¿Qué significado existencial y artístico atribuimos a que Beethoven se sacudiera el viejo mecenazgo y tratara de ganarse la vida con los ingresos producidos por la venta de sus partituras y de sus estrenos, o que los

impresionistas franceses hicieran lo propio poco después con sus lienzos? ¿Qué es la bohemia de Baudelaire sino una toma de postura sobre cómo debe el artista moderno ganarse la vida? ¿Es irrelevante para su creación que el artista pueda permitirse vivir de las rentas heredadas (Lord Byron, Tolstói), case con una mujer que las tenga (Thomas Mann) o se las cedan admiradoras (Rilke), o que, por el contrario, se vea obligado a desarrollar una actividad productiva, socialmente pautada y no orientada al cultivo de su mundo interior? ¿Carece de importancia estética que esa actividad sea el objeto mismo de su vocación, como, para el novelista, escribir libros o folletines de consumo masivo (Balzac, Dickens), de cuyo éxito depende enteramente su subsistencia? ¿O que, no pudiendo vivir sólo de su arte, funja de hombre de letras en los periódicos, las revistas literarias o las editoriales (T. S. Eliot)? ¿O que, fuera del ámbito cultural, acceda de grado o por fuerza a emplearse como alto ejecutivo de una empresa (Gil de Biedma) o como técnico competente en ella (Kafka), o sea él mismo un empresario emprendedor (Charles Ives) o un funcionario público, de la universidad (la inmensa mayoría de los filósofos contemporáneos) o del servicio diplomático (Claudel, Neruda)?

Yo leería con avidez –y creo que proyectaría nueva luz sobre el fenómeno creativo– una historia de la cultura desde la perspectiva de cómo se ganaron la vida poetas, novelistas, dramaturgos, pintores, filósofos y músicos, y de su propia disposición íntima de identificación o rechazo hacia el modo elegido o impuesto de hacerlo, que incluyera extensas y minuciosas precisiones sobre cómo ambos aspectos –modo y disposición interior– determinaron el tipo de hombre que el artista en último término es, y cómo contribuyeron decisivamente a conformar su mentalidad, su sentimentalidad y, en suma, su mundo personal. La usual exposición de un resumen de sus obras, su contexto y la cadena de influencias entre creadores sería aquí secundaria.

8

Tú eres muy especial

Me hallaba yo en el regocijo familiar durante estas fiestas navideñas cuando, animado por el honesto propósito de compartir un rato con mi hija, que veía en el salón un episodio de la serie *Hannah Montana*, me senté paternalmente a su lado en el sofá. Nos mostraba la pantalla una pareja de escolares impúberes que, abandonados a una orgía de tics actorales y a la inanidad de los más enlatados lugares comunes, coqueteaban a la salida del instituto, mientras una música de fondo sugería al espectador que se avecinaba un momento emocionante, quizá tierno. Y así fue, en efecto. El chico, elevándose a la mayor sublimidad amorosa que los tiempos permiten, le endilgó a su amiga el socorrido «tú eres muy especial», algo así como la declinación *pop* de aquel «¡ojalá no mueras nunca!» que es para el poeta la esencia del amor. No contento con ello, el contumaz enamorado continuó el cortejo y reincidió en el dichoso concepto abundando en que ella le inspiraba algo muy *especial* y que tenerla cerca hacía que también él se sintiera muy *especial* (la aludida le aseguró, afectando turbación y timidez, que reciprocaba su sentimiento). Al punto, una vieja interrogación volvió a interpelarme: hoy la forma suprema de la individualidad se compendia en la categoría de «lo especial». ¿Realmente es tan maravilloso, tan deseable y tan apetitoso ser especial?

Sólo muy recientemente el hombre ha querido ser tal cosa. Tradicionalmente se consideró que el mundo conformaba una realidad acabada y normativa, y que, ante una perfección ya completa, al hombre sólo le era dado reiterarla, reproducirla, copiarla, por lo que debía abstenerse de inventar ocurrencias subjetivas o de concebir nuevos mundos

que sólo podían redundar en desviaciones monstruosas de una norma inmutable. Los entes individuales, en el cosmos premoderno, participan de una normatividad común y general: ser «algo» quiere decir que «en ese algo» se confirma la regularidad de su género, y así, por ejemplo, el hombre es hombre cuando demuestra poseer los atributos que son propios al específico género humano: racionalidad, moralidad, sociabilidad, lenguaje, etcétera. Experimentar es entonces generalizar, hallar en cada cosa su genérica verdad (y bondad y belleza). Y como lo general es lo normal, la cultura premoderna concedió a la normalidad una preponderancia ontológica.

Todavía a fines del XVIII Samuel Johnson, portavoz de una larga tradición, enseñaba a sus contemporáneos la «grandeza de la generalidad», que es como decir la grandeza de la normalidad. Pero preciso es reconocer que esta normalidad se había tornado invivible, insoportable, en la Europa del XIX y el hombre occidental le retiró de golpe su anterior homenaje. Se observa en particular en la literatura de la Inglaterra victoriana, que novela las vidas de personajes alienados por una normalidad social que quisiera aplastarlos bajo el manto de asfixiantes convenciones sociales. No es casual que, precisamente en esas fechas, Stuart Mill compusiera en su ensayo *On Liberty* el himno más vibrante nunca escrito en loor de la excentricidad individual: «La excentricidad y la fuerza de carácter marchan a la par, pues la cantidad de excentricidad que una sociedad contiene está en proporción a su cantidad de genio, de vigor intelectual y de coraje moral». Edith Sitwell –*English Eccentrics* (1933)– la entronizó como propiedad definitoria de la aristocracia de su país, pero antes que ella *À rebours* (1884), de J. K. Huysman, creó el tipo del excéntrico por antonomasia en la persona de un decadente duque francés, Des Esseintes, que mandó chapar en oro la coraza de su tortuga doméstica. En realidad, la excentricidad es un fenómeno de toda la conciencia decimonónica europea, que durante el siglo XX se masifica y se constituye en la nota distintiva de la subjetividad moderna, con independencia de las clases: ser hombre es ser distinto del mundo y de los demás hombres, y así lo individual del individuo, en esta postrera vulgarización del concepto, ha de discernirse en lo diferente, único,

original, exótico, inusitado e irrepetible residente en él. Y de ahí, cayendo por una pendiente inclinada, se va en derechura a la industria del entretenimiento de Disney Channel: ser hombre es –idealmente– ser especial, como dice el escolar enamorado a la salida del instituto.

La democracia, en consecuencia, ha generalizado a todos los ciudadanos la autoconciencia aristocrática reservada a los estratos socialmente superiores, en lugar de alumbrar una idea igualitaria de la subjetividad basada en la misma dignidad de todos los hombres y en su común mortalidad. ¿Es ésta la última palabra sobre el hombre? No y no. Dejaré para mejor ocasión una exposición más detallada del asunto. Diré tan sólo que comprendo los recelos hacia cualquier empeño por restituir una normalidad que tuviera como efecto la nivelación castrante de todo impulso de distinción y excelencia. Sólo que no toda distinción humana ha de conducir, por fuerza, a la extravagancia. Hay dos maneras de distinguirse sobre la «indistinta» medianía: siendo excepcional o siendo extraordinario. Es excepcional quien se singulariza saliéndose de la norma común, como hacen la mayoría de los extravagantes héroes de las novelas modernas; es extraordinario quien sigue esa norma pero destaca sobre los demás al llevarla a un rango superior de perfección y cumplimiento. No es lo mismo el suicida Werther o el homicida Raskólnikov que el Aquiles homérico o Alejandro Magno, los cuales, a diferencia de los anteriores, reúnen todos los bienes deseables en la vida griega –fuerza, belleza, riqueza, placer, gloria y virtud– pero elevados a un grado eminente. Hay, pues, una distinción no extravagante.

Entró mi mujer en el salón y me encontró absorto en mis pensamientos y sin mi hija, que, aburrida de mí, me había abandonado sin yo notarlo. Volvió la mirada a la pantalla, que seguía emitiendo el episodio de la serie infantil, y murmuró, con un mohín de incredulidad ante una nueva prueba de mi extravagancia: «Javier: lo tuyo no es *normal*».

9

La domesticación del Romanticismo

1. En 1930, sólo unos meses después de habérsele concedido el Premio Nobel de Literatura, Thomas Mann (1875-1955) publica en la revista *Die Neue Rundschau* un breve texto autobiográfico. Se le había otorgado el Premio, así lo declara el diploma entregado en el solemne acto, como autor de su primera novela, *Los Buddenbrook*, con la que había ganado muy joven celebridad mundial, y ello pese a que para entonces ya habían aparecido títulos posteriores a ese primero como *Muerte en Venecia* o *La montaña mágica*, hoy considerados clásicos de la literatura universal. Por eso sorprende tanto más la confidencia que el novelista desliza en su autobiografía. Se está refiriendo a su obra teatral *Fiorenza* y de pronto leemos: «Le había precedido un volumen de novelas cortas, en donde iba la narración que todavía hoy es acaso, entre todo lo que yo he escrito, la más próxima a mi corazón y la que aún hoy gusta a los jóvenes: *Tonio Kröger*».

¡Toma ya! Ese relato breve escrito por un veinteañero en esforzada lucha por apoderarse de su desbordante talento creador, sólo vagamente recordado y leído en la actualidad, es «el más próximo al corazón» del Mann maduro. Por otra parte, *Thomas Mann y los suyos*, colección de ensayos del prestigioso crítico literario Marcel Reich-Ranicki, incluye uno intitulado así: «El relato del siglo: *Tonio Kröger*». Nótese que ninguno de los dos, novelista y crítico, afirman que sea la mejor o la más perfecta de sus obras. De hecho, el segundo escribe: «Pues resulta indudable que *Tonio Kröger* constituye un producto imperfecto, un producto literario enormemente deficiente incluso». Y a continuación se extiende en el análisis literario del texto y en su influencia sobre otros novelistas, sin

argumentar, por desgracia, por qué, pese a esas deficiencias que juzga enormes, lo escoge nada menos que como *el* relato representativo o simbólico de todo el siglo XX.

Este microensayo se propone suministrar esa explicación de teoría general de la cultura que falta a Reich-Ranicki. Permítaseme añadir, por mi parte, que cuando leí el relato por vez primera, allá en el país de la lejana adolescencia, presentí, en efecto, que en él se hallaba involucrada, de forma más o menos latente, la cuestión palpitante de la cultura contemporánea: el peliagudo problema de *la domesticación del yo romántico*.

2. Cuando nace el yo moderno –aquella conciencia de estar dotado de una dignidad incondicional, resistente a todo, incluido el interés general o el bien común de los hombres–, el *conflicto social* es inevitable. Porque la sociedad reclama la integración de ese yo individual dentro de la economía productiva –oficio y casa, producción y reproducción– mientras que él anhela, por el contrario, seguir con fidelidad las leyes de su corazón. Desafía el orden constituido, que se le presenta como una amenaza a sus deseos más genuinos y personales, y a la postre sucumbe aplastado por el superior peso de la inclemente mayoría social. Para narrar ese conflicto se inventa un nuevo género literario: la novela moderna. Desde Cervantes a Thomas Mann las novelas recrean con mil variaciones esa conflictividad no resuelta.

Ahora bien, durante el Romanticismo dicho conflicto se exacerba y asume un radicalismo hasta entonces desconocido que lo encontramos bien compendiado en el título del célebre ensayo de Kierkegaard: *Aut-aut*. Que quiere decir: o lo uno o lo otro, dos opciones incompatibles y absolutamente irreconciliables. Las dos opciones en pugna son: de un lado, la ética del trabajo y las reglas del matrimonio burgués (oficio y casa); de otro, una vida digna de ese nombre, elevada y apasionada, los derechos del artista genial y los deseos infinitos del corazón. El antagonismo establecido por el Romanticismo conduce a una suerte de desprecio mutuo: para el artista, la mayoría social se compone de burgueses regidos por convenciones hipócritas, filisteos de mostrenca existencia; para la mayoría social, el

artista es un bohemio sospechoso, amoral, estéril. Hay, pues, que elegir entre una *normalidad* sana pero estúpida y una *individualidad* auténtica pero excéntrica, maldita y socialmente fracasada.

Este *aut-aut* romántico estructura el mundo simbólico en el que se desenvuelven las grandes novelas europeas a partir del *Werther* de Goethe y *La nueva Eloísa* de Rousseau, fundadoras de la nueva etapa. Y, al final de esa etapa de más de siglo y medio, todavía sigue alimentando el universo de las principales novelas de Thomas Mann, *Los Buddenbrook*, *Muerte en Venecia*, *La Montaña Mágica*, hasta la última de sus creaciones maestras, *Doctor Faustus*. En todos los casos, sus protagonistas se agitan en esa contraposición radical, irrebasable, entre la esfera de una vida buena, sencilla y burguesa, y la del amor mórbido y la belleza culpable cultivados por un yo artístico de anhelos absolutos y rebelde a la integración social.

Durante la Gran Guerra, Mann proyectó el *aut-aut* romántico sobre el conflicto bélico en *Consideraciones de un apolítico* (1918), un ensayo largo, espeso y atormentado en el que, asistido por un vasto aparataje cultural, legitima el imperialismo bélico del *Kaiser* Guillermo II de Alemania. Llevado de un cierto esquematismo, aplica a Francia los atributos de la *Zivilisation* objeto de su exquisito desprecio –el humanismo, la política, el pacifismo y la democracia defendidos por su hermano Heinrich– en tanto que presenta Alemania como la realización histórica de la verdadera *Kultur*, siempre artística y apolítica según él. Tan magno empeño, como si el ensayo hubiera madurado precisamente cuando su autor estaba a punto de desprenderse de sus ideas, sería seguido prontamente de una retractación en toda regla por el propio novelista. En 1922 pronunció la resonante conferencia «Sobre la república alemana» en la que cruza la raya y, con gran ceremonia, se pasa públicamente a la antes aborrecida *Zivilization* –que, tras la derrota militar, había asumido en Alemania la forma de la democrática Constitución de Weimar–, decisión que a partir de 1933 le costaría un largo exilio. Esta evolución en las ideas políticas se hallaba en realidad anticipada, veinte años atrás, en los presupuestos estéticos de *Tonio Kröger* y es justamente eso lo que hace de esta obra, con todo merecimiento, acreedora al título de «relato del siglo».

3. El primer amor de *Tommy* Mann, muchacho de catorce años, fue Armin Martens, quien humilló los delicados sentimientos de su amigo cuando éste, venciendo su natural timidez, reunió las fuerzas suficientes para declararlos, lo que le llevó a replegarse en sí mismo aún más que antes. Cuando unos diez años después empezó a tratar a Paul Ehrenberg, simpático, mundano, bonancible, el novelista era ya un hombre seguro de sí, sostenido por el éxito literario, y la relación de amistad homoerótica transcurrió por cauces más dichosos. En 1901 escribe a su hermano Heinrich que ha descubierto en sí «una felicidad sentimental indescriptible, pura e inesperada», que le había enseñado «que en mí todavía queda algo sincero, cálido y bueno y no sólo la ironía, que en mí aún no todo se ha visto devastado, desnaturalizado y carcomido por la *maldita literatura*». Esta experiencia personal será decisiva para la superación del Romanticismo, porque en ella el *artista lúcido*, en lugar de desdeñar ese lado «sincero, cálido y bueno» de su corazón en nombre de la fría pasión de la literatura, maldice de ésta y extiende confiado los brazos para palpar la «felicidad sentimental», como lo haría cualquier *burgués ingenuo*. Ya no más ese *aut-aut* que enfrenta opciones vitales incompatibles, o el arte o la vida, toda vez que en este caso el arte, renunciando a sus pretensiones excesivas, se abandona gozosamente al enamoramiento de la bella vulgaridad de la vida. Como congruente culminación de este proceso, en 1905 Thomas Mann contrajo matrimonio con Katia Pringsheim, hija de un adinerado profesor judío, observando sin reservas todas las convenciones burguesas previstas para la ocasión.

Tonio Kröger presenta tres escenas de amor en sucesivas etapas de la vida del protagonista (catorce, diecisiete y treinta años). El objeto del primer amor es Hans Hansen; el del segundo, Inge Holm. En la tercera escena Tonio, solo en una sala de baile de un pueblo de Dinamarca, se encuentra por casualidad con sus dos amores de juventud, unidos en matrimonio. La interpretación de lo ocurrido se transfiere a una larga conversación intercalada en la peripecia del relato entre Tonio y la pintora Lisaveta Ivanovna y a la carta final que le remite a ésta. Le revela a su amiga que el arte proporciona lucidez al artista pero que él se halla fatigado

de esas «náuseas del conocimiento» que estragan lo humano residente en él. Para él ahora, «lo normal, lo honrado y lo amable representan el reino de nuestras ilusiones: la vida en su seductora trivialidad». ¿Qué artista romántico, poseído por ese rousseauniano *amour de soi*, persuadido de la importancia de su enfática misión, cantaría las alabanzas de la honradez normal y de su seductora trivialidad? Pues bien, Tonio Kröger lo hace y, no contento con ello, aun se resuelve a encomiar atrevidamente «las delicias de la vulgaridad».

Lo nuevo de este relato, cuando se lee en perspectiva histórica y comparada, estriba en esa insólita fascinación del hombre artístico por la normalidad: la normalidad de la democracia, el humanismo, el pacifismo. En suma, la normalidad de la civilización. Lo abruptamente insinuado en *Tonio Kröger* Thomas Mann lo llevó a magistral consumación en su saga mítica *José y sus hermanos* (1933-1943). Su héroe, el José bíblico, compendia lo mejor de Tonio Kröger y de Hans Hansen. Es lúcido y artístico como el primero, pero también ingenuo y vital como el segundo: es un favorito de los dioses que lo tiene todo. Atrás quedan las oposiciones, que resultan felizmente integradas. «Todo hombre –se lee en *José y sus hermanos*– tiene y prefiere más o menos conscientemente una imagen, una idea predilecta que constituye para él un manantial de secretas delicias, alimenta su concepto de la vida y le sirve de sostén». Para José esta idea inefable era la *cohabitación* de lo carnal y lo espiritual, de la belleza y la sabiduría, la conciencia de estos méritos que se realzan mutuamente.

4. «El relato del siglo» dibuja el camino para una domesticación del yo romántico, inflamado y salvaje, y en consecuencia, enteramente incompatible con la buena convivencia entre ciudadanos. El corazón del yo romántico alberga deseos infinitos y la convivencia democrática pone dique a esos deseos. El Romanticismo ha denostado esas limitaciones al grito de la libertad interior del artista y les ha retirado toda posible fuente de legitimidad. *Tonio Kröger* señala una dirección contraria: no anular el yo romántico –por supuesto que no: está en el origen de nuestra individualidad– sino educar sus excesos y civilizarlo. La era del conflicto

irrebasable ha terminado; ahora se trata de desbrozar la escondida senda que conduce a una reapropiación consciente y voluntaria de los límites inherentes a la convivencia, no sólo los exteriores que regulan una ordenada vida en común, sino también aquellas delimitaciones interiores que, lejos de alienarnos, nos constituyen como los individuos finitos y mortales que somos.

Y para culminar esa tarea hemos de desarrollar un fino sentido para percibir la verdad, bondad y belleza de esos límites, ese mismo sentido que movió a Tonio Kröger a enamorarse, contra toda evidencia, de la «seductora trivialidad» y de «las delicias de la vulgaridad». El lema de la nueva época no será otro que aquel que se dio a sí mismo Goethe: «Limitarse es extenderse».

10

La imagen de tu vida

¿Qué es la vida del hombre? Esto: la lenta gestación de un ejemplo póstumo.

En un momento culminante de los *Anales*, refiere el historiador Tácito los pormenores de la muerte de Séneca ocurrida en el año 65 d.C. Ninguna participación efectiva podía reprochársele en la conjura tramada por Cayo Pisón para asesinar a Nerón. Pero el emperador tirano, descubierto el plan, ordenó represalias indiscriminadas y entre ellas la ejecución de quien fuera su maestro y educador. Hallándose Séneca en su casa de campo, a cuatro millas de la Ciudad, sentado a la mesa con su esposa Pompeya Paulina y dos amigos, llegó el centurión con la terrible embajada. La primera reacción del filósofo fue intentar escribir unas líneas de despedida: «Sin inmutarse, pide las tablillas de su testamento; como el centurión se las niega, se vuelve a sus amigos y les declara que, dado que se le prohíbe agradecerles su afecto, les lega lo único, pero más hermoso, que posee: la imagen de su vida» *(imaginem vitae suae)*.

La realidad ofrece al hombre un surtido plural pero limitado de posibilidades vitales. La riqueza de nuestra relación con ella es susceptible de reducirse a un número tasado de situaciones típicas. Atravesamos cuatro etapas del ciclo vital: infancia, adolescencia, madurez y vejez; y afrontamos una variedad predeterminada de experiencias existenciales, como amor, desamor, esperanzas, frustraciones, placer y dolor. La imagen de nuestra vida es una combinación de estos elementos pautados bajo una forma personal. De igual manera que averiguar la combinación de unos números prefijados abre la más impenetrable caja fuerte, así también conocer esa

misma combinación en la vida de la persona amada o del amigo nos develaría los contornos de su imagen más secreta.

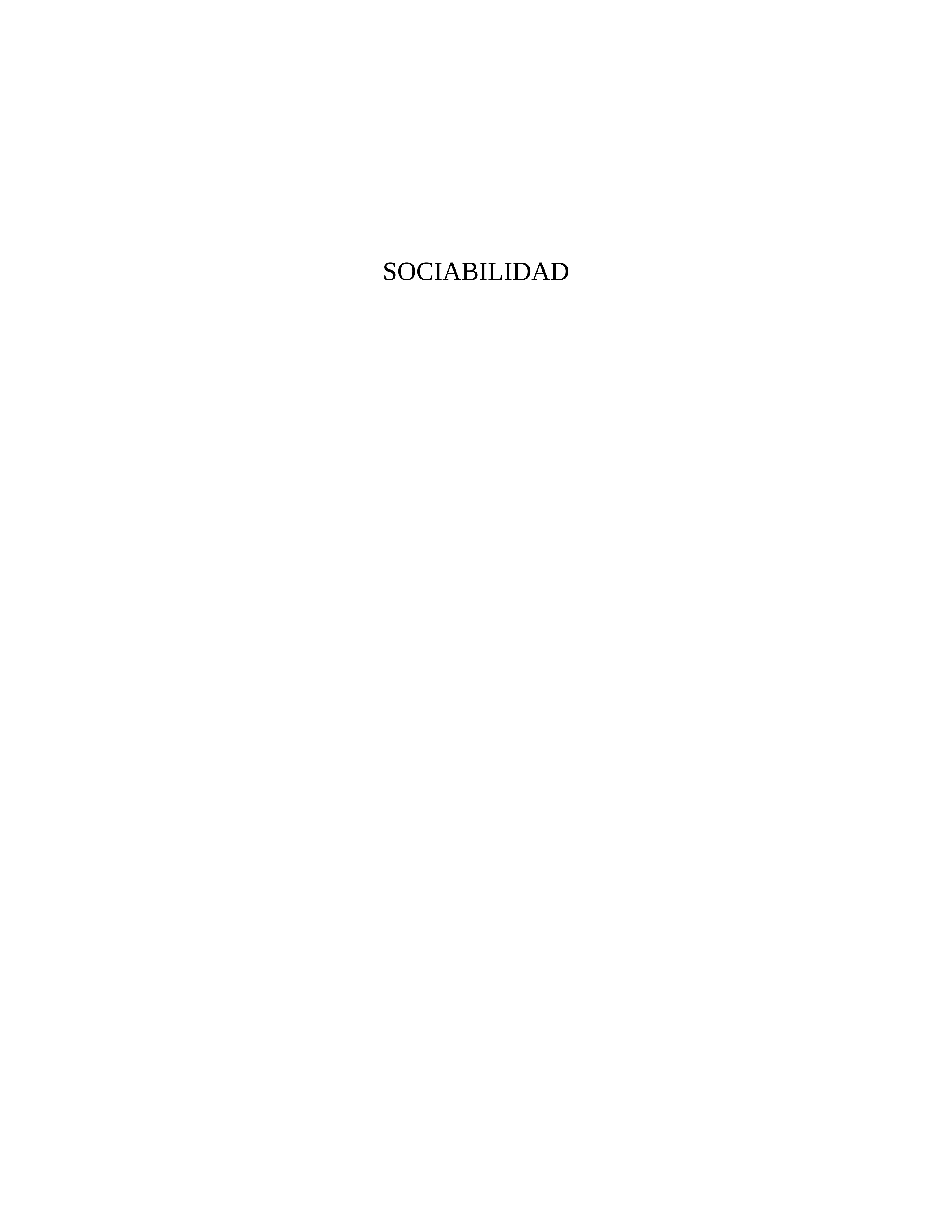
Ahora bien, como dijo Solón, no llamemos feliz a nadie mientras viva porque sólo podremos juzgarlo como tal al final de sus días. Mientras vivimos, la imagen de nuestra vida es todavía incompleta y en ella lo esencial se mezcla con lo accidental y fortuito. Siempre es inseguro el conocimiento que tenemos de la persona amada o del amigo, pues esa imagen parcial y mezclada que nos ofrecen en el ritmo del diario devenir es percibida sólo confusamente por nosotros, envueltos como estamos en la misma oscuridad respecto a nuestra propia imagen, tan incompleta y provisional como la de ellos, y no menos enigmática para nosotros mismos.

Y entonces la persona amada muere. Y al morir, entrega su esencia, despojada de los elementos accidentales y azarosos que antes estorbaban la comprensión. Cesa la elaboración de su ejemplo y contemplamos por primera vez el cuadro íntegro de su vida, ya concluida, cincelada en la materia del tiempo, ahora detenido. Esa visión nos golpea con fuerza y nos conmueve desesperadamente porque sólo entonces se nos revela en toda su plenaria verdad quién fue ese tú a quien tanto quisimos y que ahora está ausente, alejándose, y quisiéramos decirle una palabra definitiva de devoción. Pero, ay, es demasiado tarde. Todo conocimiento es póstumo.

La fórmula aristotélica para designar la «esencia» de algo se dice en griego *«to ti en einai»*, un extraño sintagma que usa el imperfecto del verbo «ser». Para conocer la esencia de una mesa habría que preguntar: «¿qué *era* una mesa?», y para conocer la esencia de Sócrates, «¿qué *era* Sócrates?», «¿quién *era* Sócrates?». Para los griegos sólo había atribución esencial sobre el pasado concluido, una vez que la muerte había detenido el curso imprevisible de la vida y transmutado su contingencia en necesidad retrospectiva. Parecería que el final de la vida del hombre es sólo la onda que produce la piedra al lanzarse al estanque. Pero no. Se dice de quien nos ha dejado: *«ha muerto, pero nos queda su ejemplo»*. Ése fue también el legado que Séneca dejó a los suyos momentos antes de abrirse las venas apremiado por un centurión inexorable a los piadosos ruegos. Su vida fue una demorada preparación del ejemplo que entregó a quienes le

sobrevivieron y a las generaciones venideras que aún le recuerdan. Con frecuencia se ha notado que la voz griega para «verdad» *(aletheia)* significa no-olvido *(a-lethos)*, esto es, recuerdo. El precio de la verdad es la muerte, que rinde la esencia de las cosas sólo cuando éstas ya no existen, como una botella que llega a la orilla con el mensaje del ahogado. Conocer la verdad de alguien es rememorar su ejemplo cuando ya ha dejado de vivir; al conmemorarlo, la vida del hombre, esa parábola que hace la piedra antes de caer al estanque, adquiere una necesidad que antes, entreverada de azar y casualidad, no tenía. Nótese la paradoja: la verdad de nuestro destino individual queda a la postre en manos de la posteridad social, que custodiará nuestro ejemplo –impidiendo que caiga en la nada y la mentira del olvido– sólo si halla en él algo colectivamente aprovechable y digno de permanecer. Todo ejemplo es ejemplo para alguien.

Las necrológicas y los obituarios que hoy leemos en los periódicos –un género literario de primerísimo orden o quizá la única auténtica ontología posible– encuentra su antecedente en las *«laudationes funebres»* que los aristócratas romanos pronunciaban en los funerales solemnes ensalzando el ejemplo que había dejado el difunto en su paso por la tierra. Ahora, mientras vivimos, permanece abierto el contenido de nuestra futura *laudatio*. Lector, ¿qué renglones escribirías tú en ella si estuviera en tu mano hacerlo? ¿Qué querrías que dijeran de ti? ¿Cómo te gustaría ser recordado? Nada de narcisismo o autocompasión; es la pregunta griega por la esencia: ¿qué clase de hombre fuiste tú? ¿Cómo se combinaron al final en ti los elementos pautados y qué tipo de destino fue el tuyo? La muerte es, *strictu sensu*, el momento de la verdad, en el que ésta queda fijada para siempre; mientras llega, cuida de tu imagen: *imaginem vitae tuae*.



SOCIABILIDAD

11

El dudoso porvenir del sexo placentero

En este país las familias numerosas disfrutan de indudables beneficios. El ordenamiento jurídico no prevé para ellas, es cierto, deducciones en el impuesto sobre la renta o en la adquisición de una vivienda, pero sí articula algunas ayudas que favorecen su acceso no a bienes tan ramplonamente económicos como los mencionados sino a otros de naturaleza intangible, delicadamente inmaterial. Quizá la más importante de estas ventajas sea el descuento a que tienen derecho en la entrada al zoo: puede variar de una comunidad autónoma a otra, pero en algunas puede llegar a alcanzar hasta un interesante 30%, siempre que, en taquilla, el cabeza de familia no olvide exhibir el carnet que acredite la condición que justifica esta generosa rebaja. Imagino esas parejas jóvenes que dudan si añadir un hijo más a los que ya tienen, conscientes de las cargas que lleva aparejadas de por vida, y que, a la vista de los incentivos públicos –la evocación de una resplandeciente mañana familiar en el zoo– se deciden al final a «intentarlo» con la mejor voluntad. Recuerdo muy bien una de esas jornadas con mi familia: corrían mis hijos con gran excitación de una jaula a otra y yo, con expresión distraída, me detuve ante una en la que dormitaba una pareja de osos panda. Me vinieron a las mientes los documentales, regularmente emitidos en televisión, que airean el extraño comportamiento sexual de estos osos en cautividad y destacan la desolación del equipo técnico del zoo al comprobar cada día que esa pareja, traída con gran sacrificio de Asia, parece incapaz de copular y reproducirse, aunque aparentemente no tienen otra cosa mejor que hacer. Prefieren dormir o ramonear antes que practicar sexo. La cautividad inhibe insuperablemente en ellos la atracción sexual incluso en

periodo de celo. Me pregunté entonces, ante la pareja durmiente, si el problema del sexo en cautividad es exclusivo de los osos panda o si, en el género humano, podrían encontrarse situaciones que recuerden el escenario del zoo.

El matrimonio cumple importantes funciones evolutivas. Con su habitual derroche, la naturaleza puso un inmenso placer en la unión sexual para asegurar la conservación de la especie. Ya se sabe que la naturaleza más que madre es madrastra pues no se preocupa por el bienestar individual del hombre sino que sólo estimula lo que conviene a la especie –la reproducción en los días del apogeo biológico de la pareja– y abandona al cuitado individuo a la vejez y la muerte una vez cumplida la misión evolutiva. Como el acto sexual está tan gratificado por la naturaleza, todo el mundo lo busca; pero como muchas veces se verifica su finalidad biológica y nace descendencia, la sociedad inventó el matrimonio como institución práctica para el cuidado de la prole en el tiempo en que ésta no puede valerse por sí misma. Ésta era la idea, pero determinados acontecimientos han introducido algunas alteraciones en el esquema inicial.

Algunos antropólogos sostienen que el matrimonio es una institución creada cuando la esperanza de vida del hombre era de treinta años. Matrimoniaban pronto, con quince o veinte años de edad, pero uno de los dos dejaba este mundo poco después, quizá él moría en la guerra o ella durante el parto, y el supérstite disponía de algún tiempo, no mucho, para echar de menos al finado y venerar su memoria antes de seguirlo con celeridad en el descanso eterno. Ahora la gente se casa –cuando se casa– más tarde, pero la esperanza de vida llega hasta los ochenta o aún más, lo que supone cincuenta largos años juntos, y entonces…, en fin, a algunos les sobreviene el síndrome del oso panda y el matrimonio se resiente.

Otro golpe que ha recibido últimamente esta histórica institución procede de la alianza urdida entre Romanticismo y tecnología. El Romanticismo nos ha convencido del carácter constitutivo de la felicidad: nada nos es exigible si contradice el imperativo de ser felices. Y por otra parte, tener hijos es para muchos un ingrediente importante de la autorrealización personal. Los métodos anticonceptivos extendidos en los

años cincuenta y sesenta del siglo pasado contribuyeron a liberar el sexo de la reproducción. Ahora, contratando vientres de alquiler y otras técnicas similares, la ciencia nos ofrece las oportunidades de una reproducción liberada de las promiscuidades del sexo. Pero, ay, esto podría tener desastrosas consecuencias evolutivas. ¿Han pensado nuestras eminencias científicas en ello?

Porque la naturaleza puso el placer como aliciente de la reproducción sexual, pero, en la medida en que el hombre escinde técnicamente la reproducción del sexo, cabe suponer que la madrastra responderá a esta provocación retirando su espléndida gratificación al acto sexual, por lo que hemos de temer que la especie humana sufrirá no tardando penosa mutación y los órganos involucrados en la reproducción, sobrevenidamente inútiles a esos efectos biológicos, perderán tamaño, virtuosismo y operatividad. ¿Es esto lo que queremos legar a las generaciones venideras? ¿Una humanidad capona y minimizada? Se produce el contrasentido de que conocidos *sex-symbols*, como Ricky Martin o Miguel Bosé, que han conseguido fama y dinero por su capacidad de generar deseo entre sus *fans*, están contribuyendo a extinguir en la especie el sexo placentero al recurrir a técnicas que lo hacen inane para la evolución.

Bien está, por supuesto, preocuparse por el calentamiento global, los destrozos de los bosques en Amazonia o la rica variedad de flora y fauna en el fondo marino: sobradas razones hay para ello. Pero el porvenir del placer sexual es sombrío y alguien debía alzar su voz. Porque una cosa es que el oso panda en cautividad se muestre esquivo para la cópula, sobre todo si aumenta la esperanza de vida también para la pareja osuna, y otra que, incluso fuera de la jaula, se sienta definitivamente inapetente. Lo primero es un fracaso del matrimonio –lo que siempre es de lamentar– pero lo segundo un cataclismo de la especie.

12

Viejo amor

Es una ingenuidad pensar que los antiguos matrimonios de conveniencia estuvieran abocados al fracaso por el solo hecho de haber sido concertados por las familias sin contar con las preferencias de los contrayentes. Lo raro, en perspectiva histórica, es más bien lo de ahora: hacer del emparejamiento una cuestión personal y sentimental. *Personal* porque nadie admitiría hoy que otros decidieran por uno con quién convivir, y *sentimental* porque en estos asuntos sólo cuenta –se dice– la voz del corazón. El hombre moderno se atribuye el derecho a elegir pareja libremente al abrigo de cualquier condicionante externo y al parecer juzga sensato que la única motivación válida para realizar esa importante elección sea el amor en el sentido de enamoramiento romántico. En este último giro de la Historia, las uniones sexuales han evolucionado desde los dominios del negocio –donde estuvieron cómodamente instaladas durante milenios– a la esfera felicitaria de la autorrealización subjetiva. Uno podría conjeturar que estas modernas formas de emparejamiento, ya sin función social forzosa, dedicadas en exclusiva al solaz de los enamorados, tendrían más probabilidad de éxito que las antiguas al ser obra de la libertad y no de la imposición. Y, sin embargo, no hay ninguna garantía de que eso sea así a la vista del registro de rupturas, separaciones y divorcios en imparable ascenso. La felicidad era esto. Acaso el enamoramiento no sea el criterio óptimo para asegurarse una relación duradera, aunque ya nos parezca un ingrediente irrenunciable de nuestra identidad. Aquellos matrimonios de conveniencia se asentaban sobre la sólida base de un interés compartido –más fiable que las intermitencias del corazón– y con frecuencia redundaban en perdurable

amistad entre los cónyuges. No seré yo, alma incorregiblemente sentimental y pecho enamoradizo como pocos, quien abogue por el retorno de aquellas costumbres del pasado. Pero este preámbulo me vale para introducir el parangón siguiente entre la amistad y el amor.

«Esto es amor: quien lo probó lo sabe», escribe Lope de Vega. ¿Y cómo es? El primer cuarteto del soneto ausculta los síntomas que acompañan esa loca manía: «Desmayarse, atreverse, estar furioso, / áspero, tierno, liberal, esquivo, / alentado, mortal, difunto, vivo, / leal, traidor, cobarde y animoso». Todo enamoramiento es un flechazo, aunque no siempre el dardo se dirija hacia alguien que se acaba de conocer. Impulso subitáneo, acomete por sorpresa y tiene una calidad exclusiva y totalizadora. Cuando el amor te explota entre las manos como un paquete bomba, todo lo que hay en el mundo, en su florida y exuberante variedad, se contrae a un solo principio dador de sentido. El fenómeno de reducción de la pluralidad en unidad –«no hallar fuera del bien centro y reposo» sigue el soneto– desencadena una movilización general del deseo de posesión *(eros)* del ser amado. Naturalmente, un estado de trance como éste no es sostenible largo rato y se extingue mucho antes de hacerse viejo. El tiempo suele conspirar en su contra para restaurar el pluralismo originario de una realidad rebelde al monismo y fragmentada en trozos que no se dejan ensamblar. La persona amada pasa de ser lo único a lo más importante y después… cada cual tiene su historia, pero, en las cosas del amor, siempre se va de más a menos. Por eso los amantes protestan en la doble acepción de la palabra. Se hacen *protestas* de amor eterno, porque, como dice Gabriel Marcel, «amar a una persona significa decirle: tú no morirás nunca». Pero como los mismos amantes presienten que lo suyo no es de este mundo y que nada hay más efímero que el amor eterno, *protestan* por anticipado contra esa fatalidad deletérea que lo corrompe todo en la vida y con especial denuedo lo más preciado.

La amistad *(philia)*, por contraste, va de menos a más. Sus comienzos no son fulgurantes, como los del amor, pero, a cambio, el devenir de los años, en lugar de perjudicarla, la aquilata. Como respeta el pluralismo de lo real y no es totalizadora ni exclusiva, la amistad cuenta con el Tiempo como

un perfecto aliado. No le decimos al amigo «tú no morirás nunca», sino «morirás, lo mismo que yo, y entretanto recorramos juntos un trecho del camino de la vida». «Dos marchando juntos», dice el verso de la *Ilíada* citado por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* para definir su esencia. Ser amigos consiste en querer vivir y envejecer en paralelo. El mejor amigo es siempre el *viejo amigo*. Libre del deseo de posesión, la amistad que nació por casualidad de la admiración y la simpatía recíprocas, avanzado ya el camino se colorea de una tintura compasiva y piadosa contemplando las marcas que la veteranía va dejando en el rostro del otro, imaginando las propias y adivinando el destino final que le espera a la común finitud. No es extraño que William Blake exclamara: «Para el pájaro el nido, para la araña su tela, para el hombre la amistad».

Y, con todo, nada como el amor. El amor es lo mejor. La amistad pertenece a los mortales pero el amor nos transporta a las cimas del Olimpo y nos asemeja a los bienaventurados dioses. «El eterno femenino nos atrae hacia lo alto», escribió Goethe en su *Fausto* en homenaje a esa virtud elevante del amor, sin cuyo éxtasis pierde su significado el mundo, reducido a extensión sin profundidad. ¿Cómo combatir los efectos negativos del tiempo sobre él? Educando tu corazón para que se entregue sólo a alguien digno de ser tu amigo. Uniendo en la persona amada *eros* y *philia*, deseo y admiración, prestas a la pasión amorosa la duración que pertenece sólo a la amistad. Porque *eros* arrebata un instante pero la admiración mantiene perdurablemente vivo ese momento divino cuando el resto de las fuentes del deseo se han secado drenadas por la ley de la entropía universal. Y es entonces, sólo entonces, cuando se hace posible arriesgarse a vivir algo tan aparentemente contradictorio como es un *viejo amor*.

13

La costumbre de vivir

Nos levantamos de la cama, hacemos nuestras abluciones matutinas y desayunamos, como siempre. Nos vestimos con las prendas habituales. Salimos a la hora de costumbre. Conducimos nuestro coche camino de la oficina respetando los usos viales. Al llegar, saludamos a nuestros colegas con las palabras y los gestos comunes. Durante la mañana, trabajamos siguiendo nuestras rutinas más normales. Paramos para almorzar a la hora acostumbrada. Por lo general, la jornada laboral se extiende durante el día de lunes a viernes y descansamos las noches y los fines de semana, aunque en verano hacemos una pausa larga. No sólo trabajamos como lo hace todo el mundo, también nos divertimos como los demás. Observamos en la inmensa mayoría de las situaciones de nuestra vida –el amor, la amistad, el entretenimiento, el consumo, las celebraciones de la vida, el duelo por la muerte– las convenciones establecidas por la sociedad, la cual descansa enteramente sobre un lecho de usos compartidos. ¿Y el Estado? Sí, es un conjunto de leyes formales, pero si no se cumplieran, si la ciudadanía no tuviera el hábito de observarlas pacíficamente, ¿de qué servirían? De nada, serían papel mojado. Costumbres, costumbres, costumbres: el hombre es un animal consuetudinario.

Podríamos vestir chilabas, como algunos musulmanes; saludarnos con tres besos como los franceses o con uno solo pero en la boca como los rusos; conducir por la izquierda como los ingleses; almorzar a mediodía como los estadounidenses. Nuestra forma de hablar, de relacionarnos o de emplear nuestro ocio bien podría ser diferente; nuestra sociedad, nuestras leyes y el Estado también. En realidad, todo podría ser de otra manera. Si es

como es, se debe a la costumbre. ¿Y qué son las costumbres? Convenciones acordadas espontáneamente entre la mayoría y repetidas en el tiempo. En ellas se decanta una experiencia colectiva que a lo largo de muchos años ha demostrado ser acertada, eficaz a la hora de satisfacer necesidades, energéticamente económica. Como ofrece soluciones innumerables veces testadas a problemas que los hombres enfrentan a diario, lo normal es ceder a la invitación de seguir en todos los sitios los usos más corrientes, que presionan suavemente al yo con su facilidad, su seguridad, su sociabilidad, su automatismo.

Durante los últimos siglos, en nuestra cultura dominante –una cultura de la liberación y no de la emancipación– ha sido de buen tono ridiculizar con oportunidad o sin ella la función civilizatoria de las costumbres. Las llamadas «conveniencias sociales» –se decía– eran opresivas, hipócritas, burguesas, estúpidas, anticuadas. Coartaban la libertad, la creatividad y el auténtico yo del hombre moderno, en permanente contradicción con ellas. Cundió por doquier la «crítica de costumbres»: las novelas ensalzaban el coraje del héroe que las transgredía suscitando la infalible simpatía del lector. No pretendo rizar el rizo, pero la crítica de costumbres acabó generalizándose y se ha convertido en nuestros días ella misma en una costumbre más, bastante mostrenca y rutinizada por cierto. Es inevitable: siempre imitamos a alguien y, cuando creemos ser originales, imitamos a otro que ha sido original antes.

No sólo eso. Por paradójico que parezca, las costumbres son la condición de posibilidad del progreso. Suprimirlas sería como cavar una fosa bajo nuestros pies. Ellas nos relevan del deber de decidir sobre infinitas cuestiones prácticas y cotidianas y nos permiten concentrar nuestras energías creadoras en lo sustancial. Gracias a ellas no tengo que pensar qué ponerme, cómo saludar, a qué hora parar a comer o cómo conducirme en una reunión social: hago lo acostumbrado sin esfuerzo y así aplico mi atención a las tres o cuatro cosas que importan, las que de verdad nos hacen progresar. De otro modo, tendríamos que inventar el mundo todas las mañanas: paralizados ante la enormidad de la tarea, moriríamos de inacción. Afortunadamente nos asisten las costumbres y, sin pensarlo

mucho, nos confiamos a ellas. Quizá los dioses puedan prescindir olímpicamente de las tradiciones, porque su inmortalidad les permite existir en una actualidad incesante, pero para nosotros los mortales son el único remedio a la brevedad de la vida. Salvo en la isla en la que cada uno es competente, el yo flota en un océano de *mores* y es esa dependencia la que en la práctica hace viable la existencia.

Este hecho no nos aboca por fuerza a un conservadurismo autoindulgente. Parece prudente tomar en consideración la *ratio* de la costumbre, el origen y la finalidad de este uso emanado del pueblo, puesto que el consentimiento tácito de la mayoría ratificado generación tras generación suele encerrar alguna lección aprovechable para el hombre, el cual haría bien en evitar la presunción adánica de desdeñar el pasado y querer empezar la historia consigo mismo como si fuera el primer día de la creación. Con todo, debemos considerar que todas las costumbres, incluso las inmemoriales, son siempre revisables: podemos reformarlas o en su caso abandonarlas, si así lo exige la conciencia a la luz del progreso moral de los pueblos. No todas las costumbres son buenas, sólo lo son las llamadas «buenas costumbres», aquellas que contribuyen a la socialización masiva, positiva y civilizadora de los miembros de la comunidad. Como dice nuestro Diego Torres Villarroel en su *Vida* (1743): «Lo que aprovecha es tener buenas costumbres, que éstas valen más que los buenos parientes; y el vulgo, aunque es indómito, hace justicia a lo que tiene delante».

Para nosotros, todas las costumbres serán revisables menos una: la costumbre de vivir. Conocemos a muchos que se muestran cansados de la vida incluso antes de haber vivido. Nosotros, en cambio, encontraremos el arte de conservar siempre un gozo instintivo, una alegría orgánica de lo viviente, el empeño por disfrutar de todos los placeres –incluido el hedonismo de una conciencia limpia– y esa jovialidad que se repone de las adversidades y que dice sí y sí al mundo, como lo hace Molly Bloom, entre espasmos, en las últimas líneas del *Ulises:* «yes I said yes I will Yes».

14

¿Por qué obedece la gente?

Si bien se piensa, nada hay más extraño que, creada una relación entre dos personas, las dos nacidas de madre y sin atributos sustantivos que las diferencien, una de ellas acepte obedecer a la otra. No hay comunidad humana sin que el poder se confíe a una minoría de personas, que son las que mandan, mientras que la mayoría obedece. Pero ¿por qué obedece? En el microensayo anterior, «La costumbre de vivir», argüí que el hombre inventó las costumbres como remedio a su finitud. Este hecho *ontológico* –cabe añadir ahora– tiene consecuencias *políticas*. Porque todo sistema político descansa en la probabilidad de encontrar obediencia entre sus miembros, y ningún comportamiento es más probable que el sancionado por una costumbre repetida en el tiempo. ¿Que por qué obedece la gente? La mayoría sólo por costumbre. Ahora bien, la modernidad ha pretendido construir su proyecto político ignorando la función político-constitucional de las costumbres.

Durante milenios, antes de la generalización de la escritura, los hombres se rigieron por un cuerpo de costumbres –*cake of costum* lo llamó Bagehot– que aseguraban pautas sociales regulares y previsibles a las que se les reconocía validez y obligatoriedad plenas. El conjunto de estas normas no escritas conforma el carácter idiosincrásico de un pueblo, su «espíritu» en términos de Montesquieu, en el que cristaliza la sabiduría acumulada durante tiempo inmemorial. Si en la Antigüedad los ancianos disfrutaban de especial preeminencia se debe al privilegio de haber conocido a los mayores que observaron y transmitieron las venerables costumbres: *mosmaiorum*. «Con razón se dice, creo que en el poema de Píndaro, que la costumbre es

señora de todo», exclama Heródoto en el Libro III de su *Historia* tras dar circunstanciada noticia de las tradiciones de las culturas vecinas.

En cambio, el famoso *Code* aprobado por Napoleón en 1804 declaró que la ley era la única fuente de Derecho y expulsó a las costumbres de la república como Platón había hecho con los poetas (las costumbres son imitaciones colectivas y el poeta un imitador de la verdad). El paso del agro a las ciudades, donde se concentró una numerosa población antes dispersa, exigía más complejos procedimientos de control de masas, y a los funcionarios encargados de esta tarea esos movimientos consuetudinarios –demasiado libres, espontáneos, populares– les parecían poco seguros. Se alumbró el ideal de una modernidad sin *mores*, sólo leyes, decretos, reglamentos, ordenanzas, que, al beneficiarse de la fijeza, la abstracción y el detalle que permite el texto escrito, favorecen el ejercicio de la dominación social con perfección consumada. Hoy el estamento burocrático se ha hecho con el aparato del poder político y hablar del monopolio de la violencia legítima por parte del Estado equivale en la práctica a la gestión de ese monopolio por los cuadros administrativos. Ellos producen todo ese conglomerado de normas escritas que coagulan nuestras vidas, previa identificación interesada de la legalidad con la legitimidad democrática. ¿Por qué la gente obedece la ley? Según la tesis del estatalismo legalista, hay dos razones. Primera: porque, en el esquema democrático, los ciudadanos se han dado a ellos mismos las leyes y, según el adagio, *volenti non fitiniuria*, quienes consienten no pueden hacerse daños a ellos mismos, aunque la ciudadanía pocas veces logra identificar como cosa propia lo que los funcionarios preparan en sus oficinas y aprueban los parlamentos. Segunda razón para obedecer: porque, quien incumple la ley, recibe un duro castigo. Nuestro Estado de Derecho, según esta tesis formalista, sería algo así como sargento matón que sacude al que se desmanda.

No es cierto. En realidad, la mayoría de la gente cumple la ley todos los días de forma voluntaria y pacífica, y no porque conozca el texto legal y haya estudiado su régimen sancionador –estamos demasiado ocupados para hacerlo–, sino por mera costumbre, ese vehículo liviano que nos transporta sin sentir como el delfín a Teseo o como la ola al surfista. El edificio del

Estado moderno pende enteramente de una gran rutina de observancia de las leyes, y por eso estaba muy puesto en razón Renan cuando definió la nación como un «plebiscito cotidiano», ese que diariamente espera la confirmación del orden constituido mediante su acatamiento normal y libre, no coaccionado, por la difusa voluntad soberana. «Las leyes –escribe Tocqueville– son siempre vacilantes en tanto no se apoyan en las costumbres; éstas forman el único poder resistente y duradero del pueblo.» Una ley *contra mores* tenderá a caer en desuso y entonces no habrá cárceles lo bastante grandes en todo el país para recluir a la muchedumbre de infractores; y una constitución *contra mores* es simplemente un Estado fallido que se precipita a la anarquía. El Estado funciona condicionalmente mientras el pueblo mantiene en suspenso su prerrogativa, nunca transferida del todo, de hacer la revolución y recuperar su poder constituyente.

Cuando Joaquín Costa llamó a la ley «propuesta de costumbre» estaba sugiriendo que el legislador prudente es aquel que, consciente de su importante función pedagógica, sólo promueve leyes capaces de suscitar en la ciudadanía un hábito de corroboración. ¡Qué grande es, pues, la responsabilidad del legislador a fuer de demiurgo de *buenas* costumbres sociales! Y ¿qué es una buena costumbre? Hoy la expresión tiene connotaciones moralizantes poco gratas y a muchos quizá les evoque actuaciones tan pintureras como acudir a la plaza del ayuntamiento a escuchar el pregón del alcalde, oficiar de costalero en una procesión de Semana Santa, recibir en el aeropuerto a la victoriosa selección española de fútbol o asistir al desfile el día de la hispanidad y saludar a la cabra de la legión. Seguro que no es necesario todo esto. Un ejemplo de buena costumbre es aquella que nos induce a decir *non serviam*, a *no servir* a nadie para no ser súbdito de nadie, pero al mismo tiempo, paradójicamente, nos invita a *servir* y ser útil a la comunidad. Cómo «ser-libres-juntos», he aquí la cuestión.

15

Súbdito por fuera, libertario por dentro

Ahí va un acertijo: «Súbdito por fuera, libertario por dentro, ¿qué es?». Si no lo adivinas, te doy algunas pistas.

Hoy el hombre común, el hombre de a pie, se halla siempre fuera de norma. Son tantas las leyes concurrentes y de origen tan diverso que es muy difícil, si no imposible, conocerlas y cumplirlas todas y ni la más escrupulosa de las conciencias puede evitar, siquiera por inadvertencia, contravenir algún artículo perdido de una de esas miles de disposiciones normativas vigentes. Toda clase de normas –circulares, ordenanzas, decretos, reglamentos, leyes ordinarias y orgánicas, directivas– y toda clase de fuentes –municipales, autonómicas, estatales, europeas, internacionales, multiplicadas con concejalías, consejerías, ministerios y agencias independientes– se entrecruzan y solapan en confuso y espeso entramado para caer como una plaga sobre el desavisado ciudadano. Hacer en la propia casa una reforma o una fiesta con música y baile, encender un cigarrillo, comprar una botella de vino, tirar unas pilas a la basura, pasear el perro, ir a pescar o incluso, para quien se le antoje, torear en la dehesa a la luz de la luna son comportamientos intensamente regulados por leyes urbanísticas, vecinales, viales, medioambientales y fiscales por razones todas ellas tan atendibles como agobiantes.

¿Y qué decir de las obligaciones tributarias, laborales, sanitarias o administrativas que gravitan sobre el contribuyente de toda condición, desde renovarse periódicamente el pasaporte hasta pasar la ITV del coche antiguo? Y si alguien, en un momento de trance, decide constituir una de esas pequeñas y medianas empresas, muchas veces familiares, que forman

el tejido productivo de un país –una mercería, una carnicería, una consulta médica, una peluquería, un taller mecánico–, ha de estar dispuesto a adentrarse en una selva legislativa indomeñable que asfixia su bienintencionado propósito con el requisito de multitud de licencias previas y, una vez en funcionamiento dicha empresa, la vegetación exuberante de preceptos aplicables, si se propusiera observarlos todos al detalle, apenas le dejaría tiempo para ocuparse de las necesidades sustantivas del negocio. Con la consecuencia, en fin, de que como el hombre tiene que vivir y las empresas que producir, aun los más legalistas de esos hombres y de esas empresas acaban incumpliendo alguna de esas infinitas regulaciones que lo reglamentan todo y, por consiguiente, en mayor o menor medida incurren en comportamientos punibles.

Por incuria o por táctica, las autoridades administrativas no aplican siempre las sanciones previstas en el ordenamiento para esas desviaciones toleradas *de facto* y el resultado práctico es que el ciudadano común es invariablemente un sujeto fuera de norma sobre el que, con arreglo a la ley, pende siempre un justo castigo, lo que, en sentido estricto, le convierte en súbdito a merced de la arbitrariedad de los poderes. Quizá las revoluciones modernas han librado al hombre del deber de rendir homenaje a un príncipe altivo pero nadie le ha exonerado aún de la servidumbre de implorar la benevolencia de las oficinas burocráticas.

El hombre se toma venganza contra esta maraña insoportable que envuelve el espacio público replegándose en su jardín privado, donde por fin se siente libre. Frente al reglamentismo jurídico-burocrático del orden social, la embriaguez de una vida privada refractaria a toda norma en general, ya sea jurídica, ética o estética. En determinado momento de la historia reciente el hombre llegó al siguiente pacto social: de un lado, el monopolio de la violencia legítima se confía al Estado, el cual se reserva la facultad de aprobar leyes vinculantes sobre la *exterioridad* de la vida y a ejecutarlas coactivamente por medio de su cuadro de funcionarios, una potestad de la que el Estado ha tenido que hacer un uso expansivo en los últimos tiempos por la complejidad inmanente al control y gobierno de una

sociedad como la nuestra caracterizada por el ascenso de la masa al escenario de la historia.

Ahora bien, en el ejercicio de estas prerrogativas exorbitantes el Estado debe aceptar –es la otra cláusula del pacto– un límite infranqueable, que es el dibujado por el perímetro de la *interioridad* de la vida privada, un ámbito donde se le reconoce al yo el derecho inconcuso a elegir sin interferencias el estilo de vida que desea sin necesidad de rendir cuentas a nadie, se diría que ni siquiera a sí mismo, porque el pluralismo relativista producido por el declinar de las ideologías ha liberado a ese yo emotivista del deber de atenerse a reglas éticas universales y ha hecho del fuero interno un lugar libertario sin ley, donde no cabe discriminar entre formas superiores e inferiores de uso de la libertad y todo está permitido mientras no perjudique a tercero.

En suma, *normativismo* y *anomia* son los dos rostros, cada uno mirando a un lado opuesto, de ese Jano bifronte que es la cultura contemporánea. Y la consolidación reciente de la democracia de masas no ha hecho más que apuntalar esta tensión no resuelta, porque la coactividad burocrática que ocupa el fuero externo está legitimada por los impecables procedimientos de nuestro Estado de Derecho, fundado en la soberanía popular, mientras que, por su parte, la anarquía moral del fuero interno se halla protegida, al máximo nivel, en la tabla de derechos fundamentales de las constituciones modernas.

Ya he dado suficientes pistas para resolver el acertijo propuesto al principio: «Súbdito por fuera, libertario por dentro, ¿qué es?». Lo has adivinado: somos tú y yo, querido lector, mientras este dualismo anacrónico siga presidiendo la organización de nuestras vidas, divididas absurdamente en dos compartimentos estancos. Al final hemos caído en los dos peligros que, con rara clarividencia, ya avizoró Tocqueville cuando dijo que «la igualdad produce en efecto dos tendencias: la una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede empujarlos a la *anarquía;* la otra los conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la *servidumbre*».

16

Abrochado a la dulzura de vivir

Conducimos nuestro coche y vemos a cierta distancia, en una curva, a una pareja de policías en actitud vigilante. Con una maniobra arriesgada, nos apresuramos a abrocharnos el cinturón de seguridad. En España, la ley impone multas a quien circula en un coche sin el cinturón abrochado. Yo creo que esta sanción constituye un uso totalitario de la ley y, como excusa para meditar sobre la esencia del Derecho, en este artículo me propongo explicar por qué.

El Derecho regula las relaciones interpersonales. Y no todas. Hay algunas demasiado importantes para confiarlas a la ley, como el amor o la amistad. Así, el amor es una realidad *extra legem* incluso en caso de matrimonio, el cual se perfecciona válidamente sin él; y, por otro lado, ningún Parlamento se atrevería a aprobar un «estatuto del amigo» con una lista de derechos y deberes amicales bien definidos. En un Estado de Derecho, la ley tiene competencia para regular un número tasado de interacciones humanas, sólo aquellas que por su naturaleza son exigibles coactivamente activando la máquina represora del Estado, y el amor o la amistad ciertamente no son de esa clase.

Pues bien, si ya sería una extralimitación que la ley regulase relaciones sociales de ámbito personal, la obligatoriedad del cinturón de seguridad va aún más lejos porque la norma que lo impone busca protegerme a mí… contra mí mismo. En el Antiguo Régimen, durante el absolutismo monárquico, si en la propia casa, guardado bajo llave en una arqueta, el alguacil real sorprendía un manuscrito íntimo donde su autor, por ejemplo, hacía profesión de ateísmo, el desgraciado podía ser torturado y llevado al

patíbulo. No sólo lo que uno escribía sino lo que pensaba constituía delito: la red jurídica se introducía en el fuero interno de las personas y las sometía a servidumbre amenazando con castigos al mero flujo interior de la conciencia. Era aquélla una época en la que los príncipes ponían la felicidad de sus amados súbditos entre sus deberes de gobierno. Las democracias liberales, por el contrario, reconocen a cada ciudadano, cuando alcanza su mayoría de edad, autonomía moral y competencia cognitiva suficiente para buscar la felicidad a su manera sin obligación de aceptar tutela alguna, pública o privada, sobre las decisiones relevantes atinentes a su estilo de vida.

¿Qué bien social está reglamentando la norma que declara ilícito el incumplimiento del deber de abrocharse el cinturón de seguridad? Ninguna: está velando exclusivamente por mí y no pretende proteger interés general alguno, pues no hay aquí atisbo de mundo interpersonal. Otras normas viales –como las señales de tráfico– se enderezan a facilitar una conducción segura; pero el cinturón no previene de accidentes con terceros sino, una vez producidos éstos, sólo de lesiones propias. Si únicamente mi vida corre peligro, ¿por qué me multan? El consumo de droga no es infracción y el intento frustrado de suicidio tampoco, pero circular desabrochado sí. Las leyes sanitarias que hoy restringen severamente el consumo de tabaco se fundan en la protección de la salud de terceros. ¿Qué perjuicio de tercero trata de evitarse con la obligatoriedad del cinturón?

Se me dirá, con el cervantino maese Pedro: «Muchacho: sigue tu canto llano y no te metas en contrapuntos, que se suelen quebrar de sutiles». Es decir: puede que tengas razón en un plano teórico, pero el cinturón positivamente salva vidas, ahí están las estadísticas. Lo cual es sin duda cierto, como también lo es que el descenso del número de víctimas sería aún mayor si la ley nos prohibiera conducir, o por qué no, fumar, beber, subir en ascensor o amar desesperadamente, todo lo cual ha sido fuente de innumerables muertes. Este aparente paternalismo, que cuida de nosotros como menores de edad incapaces de elegir lo que nos conviene y nos lleva de la mano al recto comportamiento, es en realidad una modalidad de esos totalitarismos cuyo lema se resume en el protervo *dictum* de Goethe:

«Prefiero el orden a la libertad». El utilitarismo de los números no debería nunca prevalecer sobre la alta dignidad de ser libres. Si nos obligan a ser felices *malgré nous*, podría sucedernos lo que dice Juvenal en su verso: que «por amor a la vida perdamos lo que la hace digna de ser vivida».

Se me dirá también: no es cierto que el cinturón sólo proteja bienes privados porque el herido en accidente de tráfico genera gastos al sistema público de salud. ¡La órdiga! –replico yo–, si el título habilitante del Estado para interferir en mi esfera privada es la hipótesis de un gasto público evitable, entonces no sólo el uso del cinturón sino la vida en su totalidad debería sujetarse a la ley, porque la ausencia de hábitos saludables –echarse la siesta, ir al gimnasio, beber con moderación– aumenta el riesgo de contraer enfermedades que requieren tratamiento médico soportado por la Seguridad Social; y cultivar sentimientos y pensamientos insanos también podría redundar en perturbaciones mentales causantes de bajas laborales con cargo a los presupuestos públicos: en el actual Estado de bienestar, todo tiene repercusión potencial en el gasto público y, si aceptamos el principio, aun las relaciones sexuales abiertas a la procreación deberían estar minuciosamente reglamentadas, como en China, porque quizá produzca yo con un cómplice un pequeño acreedor de prestaciones públicas futuras. Imagino el día en que, tras cortarme un dedo en la cocina y acudir a un centro de salud, el facultativo dé parte a la policía de mi comportamiento bajo la sospecha de un uso negligente de los caudales públicos. No: si mi libertad genera perjuicios, incurriré en la responsabilidad que proceda, pero, cuando no hay daño de terceros, el Estado no está autorizado a evitar el daño propio convirtiendo una conducta privada en ilícita y punible.

Y ahora, un consejo: abróchate el cinturón, no por temor a la multa, sino por la *douceur de vivre*.

17

A quién le importa lo que yo haga

Emulando el verso de Rubén Darío –«Yo soy aquel que ayer no más decía / el verso azul y la canción profana»–, declaro que yo soy aquel que ayer no más decía –cfr. supra: «Abrochado a la dulzura de vivir»– que el cinturón de seguridad obligatorio era un ejemplo de uso totalitario del Derecho. Era aquél un microensayo celoso de la libertad individual frente a las intromisiones del poder y abogaba por la plena competencia de cada uno para elegir cómo ser feliz, si es que quiere serlo, porque la felicidad no es ningún deber ético ni tampoco en puridad un derecho (¿frente a quién?), sino una posibilidad humana entre otras y quizá, por su exceso de énfasis, hoy en día un poco anticuada. No tenemos, pues, derecho a ser felices, pero sí a tomar, sin injerencias no consentidas, las decisiones que determinan nuestro destino sobre la tierra.

Durante milenios, la vida humana fue asunto de Estado, un instrumento político al servicio del bien común. Pero, en determinado momento, el hombre tomó conciencia de sí mismo y de su condición de fin y nunca de medio, ni siquiera medio del interés general del Estado, y promovió un proceso de privatización de la vida personal frente a esa permanente pretensión estatal de politizarla. Se sintió como uno de esos territorios colonizados que reclama para sí la soberanía de las riquezas naturales que produce. Tras una larga guerra contra los ilegítimos ejércitos ocupantes –las metafísicas y teologías políticas que codician el tesoro de fuerza, talento, tiempo y energía que acumula cada ciudadano–, finalmente las fuerzas de liberación proclamaron la independencia del nuevo país, que recibió el nombre de «Vida Privada».

Por respeto a la vida privada, la ley no debería multar el incumplimiento del deber de abrocharse el cinturón de seguridad, como se razonó entonces; sin embargo, ahora hay que añadir: una mala interpretación de la naturaleza de este concepto está conduciendo a la anomia moral que caracteriza nuestro tiempo. ¿Dónde reside el malentendido?

Procedería ahora aducir textos filosóficos de pensadores egregios que han excogitado admirablemente sobre la vida privada, como Locke, Voltaire, Kant, Mill o Isaiah Berlin. Pero la vida privada es un mito fundacional –el de ese país gozosamente descolonizado: el mundo de la conciencia libre y la intimidad personal– y ese tipo de verdades no se comprenden cabalmente cuando se leen, sino sólo cuando se cantan y se bailan. Y, por esa razón, y por mis puntas de orgullo patrio –y por concederme una tierna complicidad hacia mi febril adolescencia–, prefiero echar mano de la *molto cantabile* y *ballabile* verdad de una conocida y todavía coreada canción de Alaska y Dinarama, cuyo estribillo dice así: *«Mi destino es el que yo decido / el que yo elijo para mí. / ¿A quién le importa lo que yo haga? / ¿A quién le importa lo que yo diga? / Yo soy así, y así seguiré, nunca cambiaré»*.

A continuación, glosaré estos influyentes enunciados morales.

«Mi destino es el que yo decido, el que yo elijo para mí.» Hubo un tiempo en que este aserto era un electrizante y movilizador grito revolucionario, porque expresaba un ideal de la autenticidad –«sé tú mismo», «vive a tu manera», etcétera– que daba aliento a la desinhibición de la espontaneidad instintiva del yo largamente anhelada y enterrada bajo una sucia costra social que la reprimía. Pero hoy la vida privada es un país soberano, reconocido internacionalmente, y si alguien dijera el verso del estribillo, la respuesta sería un encogimiento de hombros: «Tu vida es tuya, por supuesto, ¿quién lo duda?». La cuestión es ahora otra: no hagamos como esos veteranos de Vietnam que, de vuelta a casa tras licenciarse, siguen vistiendo uniforme mimetizado y pasan el día disparando a una lata en un descampado, incapaces de integrarse en la vida civil. Como las sociedades avanzadas ya se componen de millones y millones de

personalidades liberadas, las prioridades han cambiado. Ahora la pregunta no es «¿cómo ser yo mismo?», sino «¿cómo vivir juntos?».

«¿A quién le importa lo que yo haga o diga?» Importa, y mucho. No al Estado. Se puede estar inequívocamente a favor de la vida privada como derecho fundamental que protege frente a las coacciones estatales –el caso del cinturón obligatorio– y al mismo tiempo señalar el hecho incuestionable de que el dogma de la vida privada ha sido el abrigo para la vulgaridad ética y la anómica ausencia de reglas en el ámbito personal. Pareciera que hoy la ética es exigible sólo en la esfera pública y no en la privada, donde todo valdría lo mismo, si no perjudica a tercero. Por eso conviene distinguir entre lo que, desde una perspectiva *jurídica*, tenemos derecho a hacer como ciudadanos libres, y lo que, desde una perspectiva *ética*, consideramos formas superiores e inferiores de vida privada. ¿Que a quién le importa, decías? A los demás: lo que tú hagas y digas tiene un impacto, fecundo o desmoralizador, en el círculo de tu influencia, pues habitas en una red de influencias mutuas; y, aunque no le importa al Estado, debería sobre todo importarle a tu conciencia.

Cuando la canción sigue diciendo: *«Yo soy así, y así seguiré, nunca cambiaré»*, uno se acuerda de esos japoneses que continúan escondidos en la selva del Pacífico sin haberse enterado de que la guerra mundial terminó hace décadas. Unas vidas privadas son mejores que otras, superiores en nuestra estima moral y más propicias para la convivencia y la amistad cívica. Ya somos libres jurídicamente, ahora hay-que-ser-libres-juntos, y eso exige cambiar algunos hábitos y algunos estilos de vida. Si tú no lo haces, serás tan estrafalario y anacrónico como el Rey del Glam: *«Con tu tacón de aguja / los ojos pintados / dos kilos de rímel / muy negros los labios / te has quedado en el 73 / con Bowie y T. Rex»*.

EL PRESENTE ESTADIO DE LA CULTURA

18

¡Sor-pre-sa!

El día de nuestro cumpleaños un amigo que actúa de gancho, sirviéndose de engaños y martingalas, nos conduce a la hora convenida a su casa o a la nuestra y allí otros amigos, concertados con el primero, abren de repente las puertas correderas o salen de su escondite en el salón y corean al unísono: «¡Sor-pre-sa!». Lugares y rostros son quizá los mismos de siempre, pero en ese momento lo percibimos todo con una teatralidad que rompe su habitual apariencia. Suele decirse que la curiosidad es el origen del conocimiento; puede que lo sea del científico, pero en el origen de la cultura se halla, a mi juicio, este efecto de estupefacción ante lo natural. ¿A qué podríamos comparar la actitud del hombre verdaderamente cultivado? Al extrañamiento que a veces nos produce la visión de nuestro propio brazo.

A los ojos del hombre sin cultura –sea o no hombre de vastas lecturas– cuanto le rodea disfruta de la seguridad, evidencia, sencillez y neutralidad de los hechos de la naturaleza. De igual manera que los planetas avanzan por sus órbitas, el mundo es para él un conjunto de actos regulares y previsibles, intemporales en su incuestionada validez. Lo que hace de él un yo, el entorno en que vive, las ideas que se le transmiten, el conjunto de creencias latentes en las que flota, las pulsiones, afectos y deseos que alberga, las fuentes de su placer y su dicha, las costumbres que le sostienen, las instituciones que rigen su ciudadanía, el régimen político que le gobierna, los ideales que movilizan sus emociones: todo ello es, para el hombre sin cultura –tenga o no título universitario– un mero *datum*, algo que está ahí, siempre lo ha estado y siempre lo estará.

Hay días que contemplamos nuestro brazo extendiéndose por nuestro campo de visión y nos desasosiega ese remo de nuestra anatomía. ¿Qué hace eso ahí? Algo semejante nos sucede cuando empezamos a comprender que la imagen del mundo dominante en una cultura, que se nos presenta con la estabilidad, regularidad y fijeza de un hecho de la naturaleza, dotado de una objetividad autónoma y trascendente al hombre, es en realidad una criatura, un «constructo» contingente de ese mismo hombre. Ese hallazgo le produce un estremecimiento no inferior al que sacudió a Jim Carrey cuando, en *El Show de Truman*, vislumbró, por una pluralidad de indicios, la artificialidad del universo que habitaba, convertido en estudio de televisión. El axioma cultural por antonomasia rezaría como una perífrasis de la famosa sentencia de Ortega: la cultura no tiene naturaleza sino historia. En cuanto entidades simbólicas, no somos hijos biológicos de la madre naturaleza sino padres adoptivos de la cultura que producimos y cuando descubrimos esta paternidad imprevista, sentimos una extrañeza pareja a la que a veces nos suscita nuestro propio cuerpo.

Y así como la paternidad biológica puede ser deseada o no mientras que la adoptiva lo es siempre, así también nosotros, tras superar la perplejidad inicial, podemos elegir gozosamente la cultura de nuestro tiempo como resultado de una decisión meditada, y no por forzada necesidad. Caigo en la cuenta de que todo lo que soy, pienso y siento, y todo cuanto existe en la realidad, está históricamente mediado. Tener cultura no es saber mucha historia sino un negocio más sutil: tener conciencia histórica, lo que es una forma de autoconocimiento. No es lo mismo almacenar datos del pasado que ser consciente de la historicidad de lo humano, aunque a veces lo primero lleva a lo segundo.

Una conciencia histórica de estas características presenta tres ventajas:

La primera, permite asombrarse por los increíbles logros conseguidos por la humanidad haciéndose cargo de los sufrimientos y el esfuerzo colectivo que han requerido. Así podemos, por ejemplo, admirarnos de que sólo en tiempo reciente el hombre haya consentido en renunciar mayoritariamente a la venganza privada y, cuando sufre un daño que estima injusto, en delegar en un tercero la determinación de la culpa y la

administración del castigo, en lugar de tomarse la justicia por su mano. Ídem de lienzo respecto a la dignidad del hombre, el reconocimiento de la libertad individual, la protección del Estado social o la alternancia democrática. El inculto –sea o no intelectual reconocido y creador de opinión pública– descuenta estas conquistas, como un niño malcriado, y quizá hasta las desdeña, aburrido. Quien sabe que las sociedades antiguas, por estar privadas de ellas, fueron moralmente peores en este aspecto a las modernas, llega a comprender que es un prodigio civilizatorio que la comunidad actual haya logrado ponerse colectivamente de acuerdo en principios o costumbres como los mencionados.

En segundo lugar, ese hombre puede temerse que, si no se cuidan estos grandes avances morales de la civilización, quizá se malogren en el futuro arruinando los sacrificios que costaron. Por tanto, el hombre cultivado estará inclinado a mantenerse siempre alerta en una especie de estado de ánimo escatológico previendo los peligros que acechan, pues la suya es una mirada de madurez que anticipa el carácter precario, vulnerable y reversible de todo lo humano, y al ser sensible a la fragilidad del progreso moral, se dejará más fácilmente involucrar en su activa defensa.

Y, por último, si la cultura descansa sobre fundamentos contingentes, sus contenidos son por eso mismo susceptibles de discusión y, cuando procede, de refutación, revisión y abandono. La conciencia histórica, por consiguiente, conduce por fuerza a una conciencia crítica, autónoma y razonadora, que discrimina, en lo presente, aquello que merece conservarse de aquello que debe reformarse.

¿Qué es, pues, ser un hombre culto? Sólo una cuestión de detalles: sorprender la artificialidad del mundo, cultivar la conciencia histórica y crítica, y comprometerse en la continuidad de lo humano. Todo lo demás, como dice Verlaine, es literatura: *«Car nous voulons la nuance encore / Pas la couleur, rien que la nuance*. […] */ Et tout le reste est littérature»*.

19

El relativismo es bello

Si la figura de Juan el Bautista –*vox clamantis in deserto*– produjo fortísima conmoción entre los judíos piadosos de su época se debió a que con él, tras largos siglos de silencio, parecía haber regresado a Israel el espíritu de Dios. La profecía había abundado antes, durante e inmediatamente después de la deportación de los judíos a Babilonia (siglo VI a.C.), pero en una etapa más tardía se había apagado la llama de esa inspiración y había sido reemplazada por un legalismo casuístico. El profeta genuino no se caracteriza por pronosticar el futuro, como de ordinario se cree, sino por la denuncia de los abusos y las corruptelas de los poderosos. El poder ambiciona siempre obtener obediencia y, como tiende a expandirse y ocupar todo espacio disponible, su pretensión última es hacerse poder absoluto y conseguir una sumisión también absoluta. El mayor refinamiento del poder, su auténtica obra maestra, se consuma cuando logra suscitar en sus súbditos no ya obediencia sino sincero amor, el edificante espectáculo de los siervos enamorados de sus cadenas y mirando con arrobo a sus carceleros. Para ese propósito, nada mejor que inventarse un mito legitimador que habilite al poder para reducir a los ciudadanos al estado de menores de edad y a tutelar sus vidas como si estuvieran incapacitados para administrarse a sí propios.

La función de esos dichos mitos políticos es convertir lo público en un espacio sagrado y hacer que las leyes no sólo reglamenten la libertad exterior de las personas sino que sus mandatos vinculen también a sus conciencias, e inversamente, que los incumplimientos de las leyes, además de merecer castigo jurídico, sean reputados adicionalmente profanación, sacrilegio o herejía. Por supuesto, el poder ha utilizado explícitamente la

coartada religiosa para el sometimiento político, pero incluso ahora, en una época secularizada, bien establecida la separación entre los ámbitos civiles y religioso, cunde la sacralización de lo público. Yo, que me considero un hombre religioso, estoy totalmente a salvo de esa supuesta «nostalgia de lo absoluto» que los críticos del relativismo imaginan en la naturaleza humana; es más, estimo que nada hay más nefasto para la convivencia que ese absolutismo que diviniza y por tanto expulsa de la discusión determinadas verdades que advienen desde ese momento intangibles. Como escribiera pseudo-Dionisio, uno de los grandes de la llamada teología negativa o apofántica, si crees saber lo que es Dios, es que no es Dios. Por consiguiente, nada más oportuno que el retorno de un cierto don de profecía a este Occidente rutinizado. No invoco a un profeta que nos augure un porvenir terrorífico –de ésos tenemos en abundancia y la mayoría trabaja en los medios de comunicación– sino a uno que clame con potente voz contra la idolatría que nos imponen los poderosos de este mundo para sojuzgarnos y nos recuerde que no es Dios aquello a lo que adoramos y rendimos culto: las mercancías, los Estados, incluso la cultura. En su *Novum Organum* (1620) Francis Bacon puso las bases de una *instauratio magna* que tenía como presupuesto el derrumbamiento de los ídolos que nos tiranizan, siendo el primero de ellos los *idola tribus*, aquellos inherentes a la condición humana que tan sabiamente usan a su conveniencia quienes desean ser obedecidos. Voz profética será hoy aquella que desacralice el espacio público, desdivinice los principios que lo constituyen, devuelva sus verdades a una deliberación racional y, en todo lo atañadero a la vida colectiva, propicie un sano relativismo. Porque el relativismo es bello, me atrevería a decir emulando el célebre eslogan de un modisto español.

No puede ser casual que el triunfo del denostado relativismo en Occidente coincida cronológicamente con la entronización social de la paz como bien supremo y con la consolidación contemporánea de la democracia. A los integrismos –partidarios de las verdades últimas y necesarias– subyace siempre alguna forma de elitismo autoritario. Las democracias, en cambio, se edifican sobre el suelo firme de las verdades penúltimas y contingentes y su éxito consiste en equilibrar el carácter

incondicional de la dignidad de los individuos con la pluralidad de sus intereses, los cuales, al ser muchos y diversos, mutuamente se relativizan. Suele argüirse que el relativismo conduce a un nihilismo del todo vale, pero esto no es cierto. Que todo lo humano sea histórico y provisional no implica que la moralidad se diluya en una multiplicidad infinita de posibilidades de igual valor y mérito. Al contrario, la historia muestra que en el curso de milenios el hombre ha sido capaz de alumbrar un número escaso y manejable de ideales morales y es el relativismo precisamente el que permite comparar *a posteriori* entre esas diferentes opciones en pugna y, a la vista de tal confrontación, acordar entre todos qué es lo bueno, lo noble y lo justo para nosotros. Sólo si concedemos a las ideas un peso relativo nos está permitido discutir sobre ellas, juzgarlas, revisarlas y, en su caso, rechazarlas, de manera que el relativismo es la condición de posibilidad de una conciencia crítica, prerrequisito a su vez de la deseable emancipación ciudadana.

Necesitamos, pues, un profeta que nos recuerde a cada instante algo tan sencillo como que lo humano es humano y no divino. El remedio más recomendado contra la idolatría –y, en este sentido, de una eficacia profética punzante y sin parangón– es, a mi juicio, el sentido del humor, que desdramatiza cualquier pretensión humana excesiva *(hybris):* por eso lo detestan los totalitarismos de toda laya y se apresuran a perseguirlo. Ahora bien, como el profeta por lo habitual declara sus denuncias de una forma demasiado insolente y áspera, el importuno suele pagar el atrevimiento con la muerte. Eso le pasó al pobre Juan el Bautista, cuya cabeza fue rebanada por Herodes a instancias de la lúbrica Salomé. Me dicen que en un lugar de Asturias se venera la pequeña cabeza de Juan el Bautista, niño. Pena que no pudiéramos conseguir la del profeta ya adulto, con sus melenas hirsutas y barbas severas.

20

Somos los mejores

Formar ciudadanos críticos es la principal misión educativa, pero cuidado con formarlos tan criticones que, por exceso de suspicacia, queden inhabilitados para ver lo bueno que tienen delante. La cultura –eso que los griegos llamaron *paideia*– se ha entendido siempre como el universo de ideales colectivos que cohesionan una sociedad y que cada generación debe transmitir a la siguiente. El tracto intergeneracional podría interrumpirse ahora a causa de la desconfianza de una ciudadanía instalada en un estado de permanente escamamiento. Hasta el más simple es hoy, sin saberlo, un acendrado representante de la filosofía de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) y hace suyas las tesis de *El hombre unidimensional* aun sin haber leído a Marcuse. Nadie menos ingenuo que el hombre de la calle pues sobrado sabe que la cultura en su conjunto es y sólo es y sólo puede ser ideología explotadora, alienante voluntad de dominación, represor súper-yo. El vocabulario puede variar pero el argumento insiste siempre en remitir la totalidad de los acontecimientos del mundo a una única causa: la conspiración de un club selecto de villanos bien avenidos contra el sufrido ciudadano. Los conjurados –los ricos, los poderosos, los privilegiados, el sistema, los de siempre– mueven los hilos de la historia a su favor. Todo cuanto ocurre –la globalización, el movimiento del 15-M, las revoluciones árabes, las leyes educativas, la telebasura, las multinacionales, el fútbol, internet, la filantropía, el primer presidente negro de Estados Unidos– es interpretado infaliblemente como avances de su plan de dominación universal. Hasta los aparentes retrocesos (la actual crisis del capitalismo) se revelan como ardides para más rotundas victorias. Los ciudadanos no

pasamos de marionetas. Inútil todo progreso moral, ellos siempre ganan. Sólo nos queda la lucidez de reconocerlo. De acuerdo –nos decimos–, somos esclavos pero no estúpidos: al menos los hemos desenmascarado. Y en ese minuto caemos en el melancólico fatalismo de quien ya nada espera a la vez que abrimos las compuertas de nuestro merecido desprecio al canalla. Buscamos instituciones bien identificables para dedicarles nuestro odio más exquisito, como el Parlamento, los partidos, los sindicatos, los jueces, los bancos, el Tribunal Constitucional, la UE, las comunidades autónomas, aunque siempre que es posible preferimos personificar nuestro dolor: el Rey, los políticos, los empresarios, los intelectuales, los actores… Ya se ve que con este imaginario colectivo flotando en el aire cualquier apelación a una *paideia* como decantación de un ideal cívico es puro vaniloquio puesto que la sola insinuación de un posible idealismo es percibido como música celestial o, aún peor, como sarcasmo por nuestros escépticos oídos.

Ya sé que el derrotismo es de buen tono porque sugiere que uno está suficientemente informado como para haber perdido las ilusiones infantiles. ¡Curioso el prestigio de la desilusión y el desprestigio del iluso! Sucede, sin embargo, que la filosofía de la sospecha, tan lúcida, es ella misma demasiado simple porque pretende reducir la rica realidad de lo existente a una sola causa explicativa, válida para todos los casos. Señala una verdad esencial –la tendencia del poder a hacerse poder absoluto– pero yerra al elevarla a criterio interpretativo único, el cual, además, al ser siempre el mismo, acaba acunando la pereza mental del intérprete. Las sociedades democráticas modernas son tan abiertas y plurales que, por su propia complejidad, no se dejan someter a un solo dueño. No hay un Poder, sino muchos, divididos, descentralizados y fragmentados, que persiguen intereses contrapuestos y que con más frecuencia rivalizan que cooperan entre sí. Esta poliarquía crea espacios para la libre iniciativa individual. Sin duda, el ciudadano democrático es más libre y más culto, en promedio, que en todas las etapas anteriores; si la conciencia crítica es algo más que el hipercriticismo indiscriminado, debe admitir que las democracias

contemporáneas, herederas de la Ilustración, constituyen el punto más alto en la historia moral de la humanidad.

La premodernidad miró al *pasado*, donde se hallaba la edad de oro y los preclaros modelos de la Antigüedad; la modernidad, que inventó la idea de progreso, ha mirado siempre hacia el *futuro;* ha llegado el momento de empezar a apropiarse también del *presente* y de cuidarlo. La esperanza de vida, las rentas per cápita y el bienestar material proporcionado por la tecnociencia han crecido exponencialmente en los últimos tiempos; ya existen instituciones que garantizan derechos y libertades, distribución de la riqueza, prestaciones asistenciales, participación democrática, solución pacífica de conflictos, libre mercado y opinión pública en el marco de un sano relativismo; y sobre todo, vemos cómo se extiende el principio igualitario a aquellos grupos (pobres, enfermos, niños, ancianos, mujeres, homosexuales, discapacitados, presos, disidentes, extranjeros) que habían estado tradicionalmente discriminados. Todo esto hace que, si el *velo de la ignorancia* imaginado por Rawls se aplicara, no a una intemporal sociedad justa, como él hace, sino a la historia universal, no habría nadie que, ignorando su posición en cada una de las etapas históricas, no eligiera la presente para vivir. El don que más nos falta es el de saber gozar. Sintámonos afortunados de haber nacido en esta época igualitaria y pronunciemos en su honor ese «gran sí a todas las cosas» que aúlla Nietzsche en *El Anticristo*. Los filósofos de la sospecha desdeñarían seguramente los Juegos Olímpicos de Londres como una variedad más de esa sociedad del espectáculo que Guy Dubord denunció. A mí, en cambio, la ceremonia de inauguración, con esos variopintos deportistas de todos los países del mundo entrando en el estadio al compás de la música, me hizo soñar con la utopía cosmopolita de unos pueblos que –como quería Schiller– permutan la guerra por el juego.

Amor al presente no significa *presentismo*, la necia autocomplacencia en lo propio. Nadie dice que esto sea el paraíso y además la virguería puede fácilmente malograrse, como evidencia la devastadora crisis actual que amenaza con llevarse consigo el tinglado entero. Pero es mucho lo ya conseguido: haríamos bien en pararnos a pensar en ello con frecuencia y

recordar que, comparativamente, nosotros, los contemporáneos, somos los mejores.

21

Mr. Wilcox está acabado

Regreso a Howards End, la hermosa novela de E. M. Forster, se inicia con dos cartas que Helen envía a su queridísima hermana Meg desde la mansión que da título a la obra. En la segunda de ellas, le refiere que ha conocido a Mr. Wilcox, un hombre que «le dice las cosas más horrorosas del modo más cortés». Hablando del sufragio de la mujer en una conversación casual, ella expresó su creencia en la igualdad de los sexos y, a guisa de réplica, el señor de la casa, cruzándose de brazos, le administró un rapapolvo de proporciones tales –eso sí, de forma muy distinguida– que Helen se sintió abochornada y se reprochó no saber callarse a tiempo. Le confía a Meg en la carta: «No pude mencionar un solo momento en que los hombres hubieran sido iguales, ni siquiera un momento en el que el deseo de ser iguales les hubiera hecho más felices».

Con ese poso que proporciona la edad, la experiencia y el conocimiento del ancho mundo, Mr. Wilcox, displicente y autosatisfecho, enuncia una gran verdad histórica. Desde la aurora de los tiempos, cuando dos o más hombres se encontraban en cualquier lugar, era su primera diligencia inventar una jerarquía y poner uno arriba y otro abajo en la escala social. Los de abajo debían comprender que el privilegio de la minoría superior no era arbitrario ni caprichoso. Por eso, la desigualdad social, que exige sumisión y obediencia de esa mayoría dócil, se presentaba a ésta tan necesaria, estable y fija como un hecho de la naturaleza. Y, en efecto, la jerarquía social se ha fundado tradicionalmente en una imagen aristocrática del mundo: la idea de cosmos. La pirámide social es sólo un trasunto de la pirámide ontológica de los seres, organizados con arreglo a una escala en

ascenso desde la piedra hasta, arriba en el ápice, el orden angélico y el mismo Dios. Y, en el centro de la jerarquía cósmica, los hombres, a su vez divididos en una pluralidad de oficios: rey, nobleza, clerecía, burguesía, artesanos, campesinos, siervos y esclavos. Cada estamento responde a un arquetipo eterno y tiene un designio que cumplir dentro de la gran economía del mundo. Por consiguiente, la desigualdad social es ley natural, pertenece a la inmutable realidad de las cosas, y todo intento de desconocer o alterar este principio es percibido por las mentalidades juiciosas, como Mr. Wilcox, como empeño insensato, cuando no ridículo. De ahí que en 1910 Helen no pudiera citar ejemplo alguno de sociedad igualitaria y que, enfrentada a la experiencia histórica, se avergonzara de haber amagado una defensa del sufragio femenino.

Hay veces en que la Historia no se comporta como la *magistra vitae* que todos esperan, porque el hombre descubre una verdad nueva que todos los siglos anteriores ignoraron, y entonces «lo-que-siempre-ha-sido-así», lo que enseña la Historia, lo que todos los sabios dicen de forma concorde, simplemente está equivocado. El siglo XX es por entero una impugnación colosal de la aleación milenaria entre sociedad y desigualdad, una continuada injusticia que precisamente los hechos históricos demostraron que era contingente y no necesaria: cuando en esos tiempos la masa accede al gran teatro del mundo como agente principal, la democracia realiza fácticamente el principio igualitario en las sociedades avanzadas. El pensamiento no ayuda: las teorías de las élites que algunos alumbran –Emerson, Nietzsche, Mosca, Paretto, Ortega– son el canto del cisne de un aristocratismo tradicionalista definitivamente en decadencia.

La verdad que se descubre ahora es la de la dignidad de todo hombre *por igual*. Pico della Mirandola o Kant escribieron hermosas páginas sobre la dignidad del hombre, pero –hijos de su tiempo– su doctrina sólo se aplicaba a algunos hombres, a los mejores y no a todos, y es al contrastarla con ella cuando destaca la originalidad de la nueva dignidad igualitaria. Los hombres somos una combinación de circunstancias y atributos, algunos compartidos con los demás y otros exclusivos nuestros (nacimiento, inteligencia, mérito, etcétera). Podemos elegir dónde reside lo humano, si

en lo que nos iguala o en lo que nos diferencia. Durante siglos hemos hecho de la diferencia –social, racial, cultural, sexual– el criterio de determinación de lo humano. La dignidad democrática, en cambio, remite a la esfera privada todos esos rasgos individualizadores, convirtiéndolos (a estos efectos) en accidentales, y establece como principio único la igual identidad de todo hombre. De ahí que sea una dignidad única, universal y abstracta, que desmonta la rancia discriminación histórica entre plurales «dignidades» humanas. Por su carácter previo, incondicional y absoluto, el yo la recibe por el mero dato de existir, sin merecimiento alguno, y perdura sin marchitarse incluso cuando esa dignidad de origen queda desmentida por una permanente indignidad de vida. Es irrenunciable, imprescriptible y, aunque se viole mil veces al día, inviolable, porque ya nadie podrá menoscabarla sin envilecerse. Es, en fin, aquello que concede al yo la calidad de fin en sí mismo y nunca medio, aquello que siendo inmerecido merece un respeto y pone al resto de la humanidad en situación de deudor.

Esta nueva verdad inspira el desenlace de la novela. Helen, convertida en esposa de Mr. Wilcox, le dirige a éste un duro reproche rezumante de ira y resentimiento. «El discurso que le había hecho le parecía perfecto, no cambiaría una sola palabra. Había que pronunciarlo una vez en la vida para ajustar la *desnivelación del mundo*. No fue un discurso dirigido únicamente a su marido, sino a los miles de hombres como él: era una protesta contra *la oscuridad interior que reina en las altas esferas.*» Al final, Mr. Wilcox –y con él las altas esferas que él habita– se derrumba vencido por las circunstancias y confiesa con patetismo: «No sé qué hacer. Estoy deshecho, acabado».

Las dos hermanas –el poder emergente de las mujeres– acogen compasivamente a este hombre en crisis, quien sólo entonces, obrada la nivelación del mundo, parece reconciliado consigo mismo.

22

Me declaro culpable

Si alguien me denunciara ante un tribunal como sospechoso de etnocentrismo, yo debería en conciencia declararme culpable. Porque, después de observar imparcialmente las tendencias generales de la cultura contemporánea, llego siempre a la convicción, no puedo remediarlo, de que la presente globalización de la cultura es, en alta proporción, un fenómeno de occidentalización del mundo. No se quiere decir que Europa y Estados Unidos sigan siendo, como antes, los únicos actores de la escena internacional –ya para siempre multipolar o polifónica– sino que, aunque otras potencias asuman en el futuro un amplio protagonismo económico –los BRIC: Brasil, Rusia, la India y China–, Occidente, a despecho de los frecuentes trenos que lloran su muerte, está universalizando por todos los rincones del planeta sus instituciones y su concepto de ciudadanía: instituciones como los derechos humanos, el Estado de Derecho, la democracia, el liberalismo, la economía de mercado o el Estado de bienestar; y una idea igualitaria y secularizada de ciudadanía, en virtud de la cual, llegado cierto momento, al ciudadano mayor de edad se le reconoce capacidad crítica suficiente para escoger sin tutelas el estilo de vida que prefiera. Los países descolonizados durante los dos últimos siglos en América Latina, África o Asia (incluyendo la India y Brasil) han replicado las instituciones y el modelo de ciudadanía de la metrópoli; la caída del telón de acero incorporó gran número de Estados al bloque occidental (incluida Rusia); Japón es una democracia parlamentaria, Turquía anhela ser miembro de la UE, las recientes revoluciones norteafricanas, en lo que

tienen de ideológico, promueven reformas para occidentalizar sus países, etcétera.

Sí, sí, por supuesto, Occidente ha incurrido en imperialismos odiosos y en su nombre se han arrasado pueblos enteros, se han explotado sus riquezas naturales y se ha sometido a servidumbre a sus habitantes, quienes han sufrido no sólo la opresión económica y social de la potencia ocupante sino una alienante colonización simbólica: la imposición forzosa de la lengua, la cultura y la religión de los dominadores, con la seguridad que otorgaba a éstos la conciencia de su superioridad moral sobre esas pobres naciones subdesarrolladas a las que, pensaban ellos, iba a redimir de su congénita barbarie el mero roce con una más refinada civilización. Durante demasiado tiempo, en efecto, los occidentales hemos tenido la arrogancia de pensar que la ventaja de la espada –ser militarmente más poderosos– nos confería una ventaja ética y oportunamente nos inventamos una historia universal que, como el mapamundi de Mercator (1569), hacía converger sobre el centro europeo todas sus líneas.

Este etnocentrismo engreído perdió su base cuando en Europa, a partir del siglo XVIII, empezó a desarrollarse una auténtica conciencia histórica. Todo lo humano es histórico y la historia real muestra el cuadro de una amplia pluralidad de culturas, las cuales, por su mera coexistencia, mutuamente se relativizan neutralizando toda pretensión de universalidad normativa de una de ellas frente a las demás. De esta intuición nació el impulso para la más audaz autocrítica que se ha desarrollado nunca en el seno de cultura alguna contra la validez y legitimidad de sus propios fundamentos: el nihilismo occidental. A su sombra, la antropología cultural, la deconstrucción filosófica y los *cultural studies*, que ponen en el mismo pie todas las culturas del mundo presentes y pasadas, han destronado a Occidente de su antigua preeminencia y han contribuido a sustituir el antiguo etnocentrismo atlántico por un saludable multiculturalismo relativista.

Ahora bien, aceptar el relativismo de las cosas humanas no aboca, como muchos de estos antropólogos suponen, a un escepticismo en el que ningún juicio moral es posible porque cuando se analizan los datos empíricos de la

historia –y no se acude a ella, como en el etnocentrismo antiguo, sólo para corroborar una tesis previa– lo que encontramos es, no una infinitud incontrolable de ideas en pugna, que excluiría toda posibilidad de comparación y crítica, sino sólo un escaso número de ellas. Bien mirado, es sorprendente la parvedad de ideas realmente valiosas que la humanidad ha producido a lo largo de la historia y no parece que en el futuro vayan a multiplicarse los descubrimientos espirituales nuevos. Quizá ello se deba a que de la misma manera que el hombre ha llegado a ser biológicamente una especie estable, así también su esencia moral habría revelado ya la mayoría de sus rasgos específicos y ninguna gran originalidad cabría esperar en el porvenir. Precisamente por eso las culturas son conmensurables, sus ideas pueden rivalizar entre sí y los hombres elegir entre una oferta limitada y razonable de ellas. Lo que la globalización nos enseña hoy, como una cuestión de hecho más que de derecho, es que las ideas occidentales –sus instituciones y estilos de vida– disfrutan de una creciente aceptación universal y que los ciudadanos de todos los rincones del mundo las eligen entre las demás por propio convencimiento, seducidos por su inmanente capacidad de atracción. Con más verosimilitud el mundo futuro será aún más occidental que más africano o asiático, incluso si China acaba alcanzando el liderazgo económico planetario (cosa que dudo).

Quien censure el etnocentrismo occidental debería recordar que Occidente ha sido la única civilización, en perspectiva comparada, capaz de someterse a sí misma a un cuestionamiento feroz, en verdad radical, y que el historicismo, el relativismo, el pluralismo y el multiculturalismo –fuente del moderno antioccidentalismo– son también una invención genuinamente occidental, como asimismo lo son, en opinión de Max Weber, la ciencia matemática, la empresa, las universidades, la ojiva arquitectónica, la música polifónica o el funcionario jurista. Dado que, según parece, las ideas occidentales están llamadas a expandirse por imitación a lo largo del ancho mundo, mi deseo sería que las otras culturas emulasen menos la corbata, el McDonald’s, el consumo histérico o el culto a los ídolos de Hollywood, y más esa superferolítica obra maestra del genio occidental: la autocrítica. O sea, que también ellas aprendan a declararse culpables.

23

Colgar el hierro

ETA anunció el cese definitivo de la violencia. Ahora bien, los países occidentales declararon ese mismo cese con carácter general hace unos tres siglos, cuando, a partir de la Ilustración, instituyeron el Estado de Derecho. Tras un doloroso proceso de aprendizaje colectivo, hoy amamos la paz y aborrecemos la violencia. Como estos sentimientos están hoy muy generalizados, podríamos caer en la tentación de pensar que son evidentes por sí mismos. Lo contrario es lo cierto: a lo largo de la historia ha habido una solidaridad natural entre violencia y virtud.

Durante nueve años Julio César «pacificó la Galia» (son los términos que él emplea), un eufemismo con el que se refiere a la salvaje guerra promovida contra los pueblos autóctonos de esa región practicando a su conveniencia la *vastatio*, técnica terrorista (quema de casas, destrucción de cosechas y rebaños, ejecución de prisioneros) que busca amedrentar al enemigo hasta obligarlo a una rendición incondicional. A continuación, enlazó el combate al extranjero con una guerra civil entre romanos añadiendo otros tres adicionales años de violencia en Europa y África. Murieron centenas de miles de hombres a consecuencia de rivalidades y ambiciones personales. Cuando en julio del 46 César volvió a Roma, celebró un triunfo militar de una magnitud sin precedentes: se paseó montado en un carro tirado por caballos blancos, desfilaron esclavos y botines del saqueo, hubo banquetes abundantes, actuaciones teatrales, competiciones atléticas, luchas de gladiadores (más de cuatrocientos leones sacrificados), simulacros de batallas navales y procesiones religiosas. El

Senado republicano, importando por primera vez una tradición oriental, tributó a César honores de dios.

Max Weber nos recuerda que el héroe carismático de la Antigüedad, aquel a quien todos reconocían su derecho a mandar y ser obedecido, era por modo eminente el caudillo militar victorioso en la batalla. Exterminar ejércitos y pueblos enemigos legitimaba el mando porque era signo de que los dioses bendecían al vencedor. La violencia, si le acompañaba el triunfo, era virtuosa. Homero compendia en un verso (*Ilíada*, IX, 443) el paradigma griego del hombre excelente: debe «hablar bien y realizar grandes hazañas». En suma, asamblea (palabra) y guerra (espada). César fue uno de los mejores oradores de su tiempo pero su apoteosis se debió a los méritos con la espada. Había aprendido en la escuela qué significaba para un romano ser un *«vir virtutis»:* la virtud era la cualidad del *vir*, varón de coraje moral y habilidad militar suficientes para ejercitar con éxito la violencia física contra sus semejantes. Debemos trasladarnos a una época en que los conflictos entre las familias se resolvían comúnmente mediante la venganza privada y nadie podía negar al agraviado el derecho irrenunciable –incluso el deber, si era hombre de honor– a aplicar la ley del «ojo por ojo», principio supremo de justicia conmutativa.

Eran tiempos en los que la cultura se aliaba con la tendencia natural y ambos conspiraban en favor de la violencia como principio de organización social. Dados estos precedentes, sorprende aún más la admirable proeza moral del hombre moderno: la sustitución de la violencia por el Derecho y el anudamiento de la virtud con la paz. Sufro una ofensa, destruyen mi hacienda, violan a mi hija, dan muerte a mi padre y, en lugar de tomar yo mismo la venganza cediendo a un atávico y casi irreprimible instinto de infligir un daño físico al autor de esos hechos, depongo milagrosamente el uso de la fuerza y acepto que un árbitro independiente (el juez), siguiendo un procedimiento predeterminado, tome una decisión respetuosa con la intangibilidad del cuerpo que funcionarios a su cargo se encargan de ejecutar.

Nunca debería dejar de asombrarnos el prodigio civilizatorio que supone la solución pacífica de conflictos instaurada por el Estado de

Derecho. Escribió Epicuro que «si se suprimieran las leyes, los hombres necesitarían las garras de los lobos, los dientes de los leones». El Estado de Derecho es ese conjunto de leyes que logra extirpar o al menos sujetar la pulsión animal del hombre operando como una pasión fría que despersonaliza la revancha. El hombre moderno emula a aquel excéntrico personaje de *Los papeles póstumos del club Pickwick* a quien, entre palabras entrecortadas, se le oye decir: «cuelgo el hierro, pulso la lira». De los dos mencionados componentes del ideal homérico de excelencia, la modernidad renuncia a la espada –las garras y los dientes– y retiene la palabra: la palabra de la deliberación política, la palabra de la controversia judicial.

La virtud no reside ya para nosotros en el ejercicio de la virilidad castrense sino en el mantenimiento del nuevo tratado de paz. En comparación con el realismo de la naturaleza, la *pax democratica* participa de la sutileza intangible de una metáfora, y si nos comprometemos tan seriamente con esta ficción poética es porque la creemos más justa que la realidad. Esa convicción nace de una constatación delicada: el hombre es mortal y esto quiere decir vulnerable, pero su vulnerabilidad ostenta dignidad, luego su cuerpo debe ser respetado y merece la protección de los derechos. Toda violencia queda proscrita y ni siquiera el Estado, legitimado en casos tasados para privar de libertad al ciudadano, lo está para lesionar su cuerpo. Éste resiste incluso al interés general de la soberanía y nadie tiene derecho a herirlo, ni siquiera en nombre del bien común. Discrepemos y disputemos cuanto queramos, pero dejemos al cuerpo en paz.

Estoy convencido de que los terroristas, al recurrir a la *vastatio* en su actividad criminal, creen practicar una cierta noción de virtud que, en sus retrógradas mentes, aún sigue, como antaño, asociada a la violencia. ¿Cómo explicarles que está tan anticuada como los piadosos sacrificios humanos, la antropofagia o la esclavitud? Su visión moral es de un naturalismo arcaizante, premoderno, mientras que el Estado de Derecho requiere un cierto sentido poético para las metáforas.

Dicen que cuelgan el hierro. Muy bien. Les queda ahora aprender una lección de metaforología.

24

Idea de Europa

Henri Pirenne, el insigne historiador belga, puso fecha exacta al nacimiento de Europa. La intuición le sobrevino, durante la Gran Guerra, en los días de su cautiverio en Alemania mientras impartía un curso para prisioneros rusos. A fin de explicarse a sí propio su hallazgo intelectual inició allí mismo la redacción de *Historia de Europa*, que abandonó cuando fue liberado. Luego consagró a esa idea el resto de los años que le quedaban de vida. Cuando cayó enfermo el 28 de mayo de 1935 –día de la muerte de su hijo mayor– dejó sobre su escritorio el manuscrito de la investigación en la que fundamentaba su tesis: *Mahoma y Carlomagno*. Otro hijo suyo publicó póstumamente los dos libros.

Lo primero que sorprende del Imperio romano es su carácter mediterráneo, extendido horizontalmente en torno al *Mare Nostrum*, una unidad económica y comercial. Esta situación no cambió, tras la caída del Imperio, con los merovingios sino, sostiene Pirenne, más tarde con Carlomagno. Al morir Mahoma (632), los árabes conquistaron las riberas africanas y España, y convirtieron el Mediterráneo en un lago musulmán separando por primera vez dentro del Imperio el Este (Constantinopla) del Oeste (Roma). Y entonces ocurrió el hecho fundador. El papa León III, siguiendo el ritual bizantino, impuso a Carlomagno la corona imperial y con ello forjó una alianza vertical que hizo época. Roma abandonó el Este, dominado por el islamismo, y se alió con el Norte cristiano. El antiguo eje Este-Oeste, románico-mediterráneo, es sustituido por el nuevo eje Norte-Sur del Imperio franco, el cual deja el mar, se vuelve al continente y añade

el ingrediente germánico. Esto acontece el 25 de diciembre del año 800. Nace Europa, un ensayo de civilización romano-germánica.

Al principio esa naciente civilización no se llamó Europa sino *Cristiandad*, en nombre de la cual se emprendieron las cruzadas de reconquista de los santos lugares del Este perdido. Hacia 1620 la palabra *Europa* aparece rara vez, pero en los alrededores de 1750 ya es de uso común y la Cristiandad, en cambio, un arcaísmo. El cambio léxico sugiere una más profunda transformación geopolítica: el Renacimiento del Sur había compartido protagonismo cultural con la Reforma del Norte, pero ahora la Roma papal veía con resignación cómo a partir de la Ilustración el peso del eje europeo se desplazaba hacia el Norte protestante. Renacimiento y Reforma, aunque coetáneos, responden a impulsos muy distintos. El Renacimiento representa una síntesis provisional entre la Antigüedad clásica y la emergencia de un nuevo antropocentrismo todavía insertado en el cosmos simbólico antiguo. En cambio, la Reforma, con ese dualismo radical que separa el mundo interior de la fe, la conciencia moral y el libre examen, de un lado, y el desencantado mundo exterior, material y político confiado a la razón, de otro, prepara el advenimiento de la modernidad: el capitalismo, la ciencia empírica, el Estado laico. Europa denota esa continuación del eje Norte-Sur fundado por Carlomagno pero ahora bajo el liderazgo del Norte y sobre bases ilustradas, igualitarias y secularizadas.

A lo largo de la época contemporánea, el eje experimenta fuertes convulsiones en las que Francia siempre mantiene su presencia en relación dialéctica primero con Reino Unido y luego con Alemania. El enfrentamiento entre Alemania y Francia –la última configuración estable del eje Norte-Sur– conoce su paroxismo en las dos guerras mundiales: una orgía de barbarie desatada en el corazón mismo de la civilización europea con el balance, para los dos países mencionados, de la derrota bélica (también Francia fue vencida), la ruina económica, la humillación política y la degradación moral. La pregunta entre los supervivientes fue: ¿Qué hacer ahora, tras esta indecible bajada colectiva a los infiernos, con aquel proyecto que nació con Carlomagno y se unió a la historia de Occidente hasta entrar en el siglo XX? Las guerras mundiales podían ser interpretadas

como el fracaso absoluto y la clausura definitiva de ese proyecto milenario, que tendría una fecha de nacimiento y otra de defunción: Europa (800-1945). Pero, por otra parte, a pesar de ese nadir de inhumanidad al que se había descendido a la vista del mundo entero, el mito de Europa seguía conservando intacto su poder carismático de fascinación general merced a las cimas espirituales y artísticas alcanzadas colectivamente y consideradas parte de la identidad del continente europeo y fuente irrenunciable de su tradición cultural.

Se decidió continuar con esa civilización romano-germánica si bien por otras vías.

Se dijo que sólo había fracasado una versión ideológica (imperialista-nacionalista) del eje Norte-Sur y que llegada era la hora de intentar una versión limpiamente pragmática de la antigua idea europea, sustentada esta vez en unas lealtades de intereses comunes con eficacia cohesionadora. Es en este horizonte donde se sitúa la célebre declaración de Robert Schuman, uno de los padres de la nueva Europa, pronunciada el 9 de mayo de 1950: «Europa no se hará de una vez ni en una obra de conjunto: se hará gracias a realizaciones concretas, que creen en primer lugar una solidaridad de hecho. La agrupación de las naciones europeas exige que la oposición secular entre Francia y Alemania quede superada, por lo que la acción emprendida debe afectar en primer lugar a Francia y Alemania». He aquí la renovación de aquel remoto pacto carolingio que ha dado lugar a la actual Unión Europea. Sin duda, se trata de una empresa muy imperfecta –la crisis económica ha hecho rechinar una vez más el eje Norte-Sur aireando sus muchos defectos estructurales– pero, con todo, esta imperfección que ahora está en marcha ha proporcionado al continente un periodo de paz y prosperidad sin precedentes y parece con mucho preferible al anterior perfeccionismo ideológico de esos imperios y naciones en continua expansión que convirtieron Europa en un camposanto.

El Premio Nobel de la Paz concedido en 2012 a las Unión Europea nos ha recordado oportunamente que el invento de Carlomagno, en esta última etapa de su historia, ha asumido la forma de un ideal de concordia entre los pueblos.

25

El dedo y la luna

¡Qué difícil es ser contemporáneo! Posiblemente no haya mayor alienación que la de no ser ciudadano de tu tiempo, la de comprender el mundo y a uno mismo con conceptos prestados y sentir emociones que no son propias, usufructuadas de las de las generaciones anteriores. El anacronismo encuentra su metáfora en la etiqueta obligada para los novios que celebran una boda tradicional, ella de radiante traje largo blanco, él de impecable chaqué. Así se casarían las clases acomodadas hace siglo y medio, conforme a las pautas de elegancia entonces imperantes. Pero ¿ahora? ¿Carecemos de una elegancia contemporánea que nos componga para esta solemnidad? Y si se trata de disfrazarse, romper las rutinas en ocasión tan principal, ¿por qué conformarse con la moda decimonónica, por qué no un traje medieval o de carnaval o de astronauta? Sirva lo anterior de ejemplo de cómo el presente es una macedonia de épocas muy distintas que coexisten en separados rincones del planeta –desde la edad de piedra en tribus amazónicas a la postmodernidad en nuestras sociedades occidentales, con todos los estadios intermedios– pero que también conviven en el mismo suelo y aun en el mismo ciudadano, cuyo yo no es un yo individual, sino un yo tumultuario compuesto por una polifonía de voces, todas coetáneas pero… ninguna contemporánea. Son coetáneos los acontecimientos que concurren en el mismo tiempo, mientras que son contemporáneos los que responden a las urgencias específicas de *su* tiempo. Y es ahí donde nos enfrentamos a un serio problema de agenda.

No creo en la doctrina ilustrada del progreso necesario pero a veces uno se sorprende al observar los ardides que usa la Historia para llevar el agua a

su molino. Muchos de los más innovadores novelistas, filósofos y artistas de los dos últimos siglos estaban animados por una intencionalidad nihilista, anticivilizadora y, sin embargo, con sus grandes creaciones subversivas han contribuido más que nadie al progreso moral de la civilización.

Pensemos en la transgresión, ese acto liberatorio típicamente moderno. Toda opresión, toda explotación, todo despotismo trata de legitimarse ante quienes los padecen con un relato ideológico que les explica que «el actual estado de las cosas», tan perjudicial para ellos, es un hecho de la naturaleza en el mismo pie que el rotar de las estaciones y tan inevitable como él. Para asegurarse la obediencia de los oprimidos, la sociedad represora genera un mundo simbólico y unas costumbres respetables que les inducen a aceptar dócilmente esa autocoacción. Surgen entonces algunas personas inconformistas que adivinan el trampantojo y se rebelan contra él, mostrando la arbitrariedad de las distinciones tradicionales entre lo correcto y lo desviado, lo sano y lo enfermo, lo decente y lo desviado. Por ejemplo, la hegemonía cultural condena la corporeidad humana y cuidadosamente asocia el uso libre de la sexualidad a un eficaz combinado de castigo jurídico, reproche social, diagnóstico clínico (las llamadas perversiones), mala conciencia, vergüenza y hasta asco de uno mismo. Es transgresor quien denuncia este desprecio del cuerpo desautorizando las doctrinas que lo sustentan y también quien, pasando de la teoría a la acción y del mundo simbólico a las costumbres, escandaliza a los biempensantes con un comportamiento público sexualmente desinhibido, exhibicionista y provocador, que genera gran angustia entre los reprimidos pero que no tiene otra finalidad que recordarles el carácter histórico, interesado y tendencioso de la regla prohibitiva. Pues bien, en una sociedad represora, el estandarte de la civilización se pone sin vacilar del lado de la perversión y de la desviación y por eso los grandes transgresores de los siglos XIX y XX eran en el fondo grandes moralistas que, liberando al hombre de las opresiones tradicionales, contribuyeron decisivamente a su dignificación.

Si digo que la nuestra ya no es una sociedad represora sino liberada no defiendo que hoy no haya violaciones a la libertad –miles al día– sino que

ya no se reputan lícitas, como antes. La cuestión moral ahora pendiente ya no es cómo ampliar la libertad subjetiva sino cómo crear las condiciones para una convivencia pacífica entre millones de individualidades liberadas fomentando entre ellas hábitos de amistad cívica. Convivir implica aceptar positivamente algunos gravámenes restrictivos y esta aceptación exige a su vez un aprendizaje moral y sentimental del ejercicio de la libertad. Ser contemporáneo consiste ahora en suministrar ideas y emociones que contribuyan al progreso moral de la civilización en la dirección señalada.

En lugar de prestar ese servicio, la cultura dominante –la cultura coetánea– sigue insistiendo con monotonía en el lenguaje de la liberación. No sólo el artista o el filósofo nihilista, todo el mundo es en la hora presente un gran, un inmenso transgresor. Quien más quien menos se reclama provocador, subversivo, inconformista y rebelde. Oh, sí, por supuesto, un gran transgresor, pero ¿de qué y contra qué? El más modoso de los ciudadanos bosteza de aburrimiento ante espectáculos licenciosos que hasta hace poco habrían hecho sonrojarse al mismo Calígula. Ser transgresor es hoy como hacer *top-less* en una playa nudista. Si la transgresión ha perdido últimamente su *élan* liberatorio se debe a que, como señala Bataille, su práctica presupone la existencia de una regla prohibitiva que se contraviene pero no se suprime, y el proceso liberador ha suprimido todas las reglas y no ha dejado nada que contravenir. La transgresión ha sido cosificada por un mercado que absorbe todas sus contradicciones y las integra en su lógica; ha sido institucionalizada por obra de un Estado que la subvenciona y le presta sus espacios oficiales (teatros y museos públicos); ha sido neutralizada por leyes que normalizan una opción sexual condenada hasta hace poco como vicio nefando.

También a mí se me escapa un bostezo ante tanta afectación anacrónica y tanta *maniera antica*. ¿Qué es hoy la transgresión? Un novio vestido de chaqué. Mientras el contemporáneo señala la luna, el coetáneo mira el dedo y no la luna.

26

Hijo gozoso de mi tiempo

Pocas ideas tejen tantos consensos como la de que el estado actual de la cultura es una calamidad. Y el futuro no promete, a tenor de lo que se observa en esta juventud nuestra, malcriada, sin gramática ni epigramática, ignorante, bárbaramente tecnológica y consumista. La juventud ya no cuida de sí misma –desoyendo las recomendaciones de los estoicos– sino sólo de su coche, que relimpia hasta dejarlo como un sagrario. También yo citaré por una vez a Chesterton, quien escribió que lo malo de que los hombres hayan perdido su fe en Dios no es que no crean en nada sino que creen en cualquier cosa… como su coche, su gimnasio o su móvil, oportunamente encumbrados a deidad de sucedáneo. La liberación de las costumbres no ha hecho más que dar carta de naturaleza a la ramplonería. Y los padres, ay, imitan a sus retoños. Si tomamos una de esas fotos familiares color sepia de hace un siglo, el patriarca, luciendo bigotazos y opulento abdomen, pleno de respetabilidad, suele descansar con severo ademán en la poltrona mientras su mujer posa detrás, de pie, reclinando sus manos sobre el respaldo y, a su lado, la muchachada común en la que destaca un pollo de no más de veinte años que, con su actitud formal, su atuendo de caballero y unos mostachos incipientes, se esfuerza por parecerse a su padre. Ahora ocurre lo contrario: los cincuentones, vigoréxicos y bronceados, se enfundan camisetas estridentes y tejanos rotos y pasan a recoger a su nueva novia en un deportivo aerodinámico. Es decir, emulan el estilo de vida de sus hijos adolescentes pero con la ventaja de disponer de más medios. ¿Y qué decir de los políticos? Su mediocridad ¿no es un clamor general, causante de la desafección de la ciudadanía? Los medios de comunicación

social, por su parte, no ayudan a remontar esta degeneración generalizada porque proveen a la sociedad de toneladas industriales de contraejemplos y la zafiedad campea en ellos sin oposición. Pero la culpa de todo reside, en último término, en nuestro deficiente sistema educativo, banalizado, alérgico al mérito y tristemente alejado del bachillerato de nuestros mayores, quienes cursaban hasta siete años de latín y salían de la escuela con dominio de los rudimentos de las ciencias y las letras, y una sólida formación les acompañaba el resto de su vida adulta.

Estas o parecidas razones se escuchan con frecuencia entre progresistas y conservadores por igual, los cuales coinciden *grosso modo* en el análisis de la situación –en su juicio negativo hacia determinadas manifestaciones de la vigente cultura de masas: su mal gusto, su anomia moral, su descreimiento ideológico, su miope presentismo, su autocomplacencia, su inmoderada ansia de entretenimiento, compendiadas todas ellas en la noción de vulgaridad– y sólo discrepan en la posición adoptada ante dicho diagnóstico. Tres son las posibles respuestas a la vulgaridad triunfante. Las denominaré reacción, resignación y transformación.

La *reacción* es la voz de quien dice: «Veis a lo que ha conducido esa libertad que tanto porfiabais: al caos y nada más que al caos. Volvamos, pues, a esa edad previa donde quizá había menos libertad pero al menos estaban garantizados el orden y la seguridad, reinaba el buen gusto, regían reglas bien definidas y había valores». Por mi parte, he de confesar que cada vez que oigo la palabra «valores» me llevo la mano al revólver porque, usada por Nietzsche y por Scheler, ha sido apropiada ahora por la reacción, que la emplea combativamente para imponer los suyos a una mayoría que no los comparte. Estos reaccionarios se consideran del linaje de los grandes señores de antaño, herederos de la brillante tradición del humanismo aristocrático y, como no soportan una democracia que los nivela con los menestrales, les gustaría dar un puñetazo sobre la mesa –la mesa de la modernidad, definitivamente un gran error– y volver a la dulzura del Antiguo Régimen. Esta actitud está bien representada por ese personaje de la novela de D’Ormesson que, al ser invitado a opinar sobre la tolerancia,

uno de los más preciados bienes de nuestra cuestionada modernidad, replicó con desprecio: «¿La tolerancia? Hay casas para eso».

Luego estaría la *resignación*, cuyo lema se condensaría en el célebre *dictum* de Churchill: «La democracia es el menos malo de los sistemas políticos». Vale decir: en nuestra época democrática la grandeza ha sido reemplazada por la mediocridad igualitaria, pero esta pérdida del ideal es el precio que hay que pagar por disfrutar de las libertades a las que no estamos dispuestos a renunciar en ningún caso. Se trata, en suma, de tener la madurez de rebajar prudentemente las expectativas y de aprender a convivir con la vulgaridad inevitable.

Y finalmente, la *transformación*. Consiste en una aceptación positiva, aunque no incondicional ni acrítica, del igualitarismo contemporáneo sin excluir la vulgaridad que le es aneja, pero presentando al mismo tiempo un ideal –la ejemplaridad– dotado de fuerza innovadora que mueva al ciudadano de hoy, por convicción y sin coacción, a reformar su vulgaridad de origen y a elegir formas superiores de libertad. Esta posición se opone a las dos anteriores: reacción y resignación. Al reaccionario le dirige las siguientes preguntas: ¿qué época distinta de ésta elegiría usted para ser pobre? ¿Y para ir al dentista o en general para caer enfermo? ¿Y para ir preso? ¿Y para ser disidente, hereje, extranjero, mujer, niño o anciano? Ninguna mejor que la nuestra, lo que ya debería convencer al otro, al resignado, sobre la altura moral de nuestra cultura y sobre su capacidad de idealismo. El ideal es inexcusable para movilizar las fuerzas latentes en una sociedad y para inspirarle esa *extensio ad magna* que es condición de progreso moral: todas las épocas lo han tenido y ésta no ha de ser una excepción.

En lo que a mí respecta, orgullosamente me declaro hijo gozoso de mi tiempo.

27

Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis

La diferencia entre un sistema autoritario y otro democrático es que en el primero los súbditos obedecen al señor, quien espera de ellos ciega docilidad, mientras que en el segundo los ciudadanos se obedecen sólo a sí mismos. Como, a través de sus representantes, estos ciudadanos aprueban las leyes que los obligan, asumen una responsabilidad política determinante. Al señor puede incluso convenirle la ignorancia y la superstición del súbdito si eso, como sucede a menudo, propicia la servidumbre. En cambio, el buen funcionamiento de la democracia requiere que los ciudadanos sean ilustrados porque los necesita capaces de obrar con plena autonomía y de deliberar racionalmente sobre los asuntos de interés común.

Se trata ahora de definir esa ilustración que es peculiar al ciudadano democrático y que comprende una vertiente cognitiva (visión culta) y otra sentimental (corazón educado). La gran crisis que acaba de azotar el mundo ha puesto a prueba a las democracias occidentales y, a guisa de vasto experimento antropológico, nos ha deparado el raro privilegio de poder observar el grado de ilustración real de sus ciudadanos cuando soportan una gran presión y extraer de esta dolorosa experiencia algunas lecciones.

1. ¿Qué significa ser culto? Desde luego no esa enciclopédica acumulación de datos en la memoria sobre historia de las más variadas disciplinas que, para pasmo de un maravillado auditorio, exhiben por igual eruditos académicos y participantes de algunos concursos televisivos. Ser culto no consiste en *saber historia* sino en tener *conciencia histórica*. Es decir, en comprender que lo humano se halla en permanente devenir.

Todo orden político-cultural se fundamenta en unos principios que lo legitiman y que, para inducir general acatamiento, se pretenden inmutables y necesarios como la lluvia, la gravedad y otras leyes de la naturaleza. «Esto es así, siempre ha sido así y siempre lo será», parecen decir.

Quien es culto sabe, por el contrario, que lo que se presenta como naturaleza es en realidad historia y que este orden ahora constituido así podría serlo hoy mismo de otra manera, de igual modo que ayer fue distinto y mañana volverá a cambiar. Nada escapa a esta materia contingente de que está hecha lo humano, ni siquiera la democracia misma, una conquista moderna tan precaria, tentativa y reversible como todas las demás. Este primer momento de relativización general de las cosas abre espacio para la deliberación racional, porque sólo en la medida en que las ideas son relativas las hacemos susceptibles de discusión, crítica, revisión y en su caso abandono, en tanto que integrismos y fundamentalismos aspiran siempre a sustraer algunas de esas ideas a la conversación cívica por el procedimiento de sacralizarlas.

Ahora bien, a ese primer momento de relativización le sigue otro segundo de reabsorción. No por ser consciente del carácter histórico de una tradición hay que desechar ésta como un pañuelo usado. Al contrario, una tradición cultural está formada por la decantación de muchos ensayos de solución a problemas reales de convivencia que un grupo humano ha probado durante años, siglos, a veces milenios. Por tanto, hallamos en ella muchísima sabiduría atesorada y corroborada por la experiencia que sería estúpido ignorar. Alberga en su seno un aprendizaje colectivo que nos impide creer ilusamente que con nosotros empieza la historia del mundo, como si fuéramos Adán en el paraíso.

A la pregunta inicial de qué significa ser culto, la respuesta se compone de una combinación de los dos mencionados momentos: es culto quien practica una reapropiación crítica de una tradición heredada.

Y quien es culto, ¿qué visión tiene del mundo actual? Visto en perspectiva histórica y comparada, es fácil demostrar que las democracias occidentales representan el mejor periodo de la historia universal. Nosotros,

los contemporáneos, *somos los mejores* y nos hacemos acreedores a este título tanto en el aspecto moral como en el material.

Nada inventado por la humanidad en el pasado resiste la comparación con estas democracias contemporáneas que combinan, en feliz equilibrio, soberanía popular a través de elecciones periódicas, derechos individuales garantizados en la norma suprema, libre mercado, resolución pacífica de conflictos en el marco del Estado de Derecho, redistribución de rentas, prestaciones directas por el Estado social y protección de minorías tradicionalmente marginadas. Si el grado de ilustración de una sociedad se mide por el trato que en ella recibe la mujer, ninguna época supera ésta; si lo hace por la atención que dispensa a los más desfavorecidos y vulnerables, tampoco. ¿Qué otra época distinta de la presente elegiría cualquiera para vivir si fuera pobre, enfermo, discapacitado, extranjero, obrero, preso, disidente político? Ninguna.

Rawls propuso que los ciudadanos se envolvieran en un velo de la ignorancia para que, desconociendo la posición que habían de ocupar en una sociedad ideal, la organizaran de la forma más igualitaria y justa posible y así incluso la peor de las posiciones en ella fuera digna y soportable. Si el velo imaginado por Rawls se aplicara, no a una intemporal sociedad sino a la historia universal, no habría nadie sensato que, ignorando su posición en cada una de las etapas históricas, no eligiera la actual para vivir. Este ejercicio mental demuestra que, cualquiera que sea la magnitud temporal que se use (un milenio, medio, tres siglos, uno, los últimos cincuenta años), la situación del ciudadano medio ha mejorado incomparablemente y no ha dejado nunca de hacerlo, cierto que no sin zigzagueos, retrocesos parciales, desconcertantes rodeos y convulsiones; y también que los grandes beneficiados de estos progresos han sido, sin duda, la mayoría social (clases baja y media) a costa de las privilegios de las cerradas minorías aristocráticas. La superioridad de este progreso moral de Occidente es tan manifiesta que, sin necesidad de coacción, por la pura persuasión de lo excelente, el resto del mundo se esfuerzan por imitarla, de manera que no es exagerado decir que la llamada globalización equivale en una altísima proporción a una imparable occidentalización del mundo.

Por si no fuera bastante, junto a esta dignificación moral que nos hemos dotado a nosotros mismos en las democracias, somos también beneficiarios de una prosperidad económica general sin precedentes. Muchísima más riqueza material para compartir y, aunque también aumenta la población, la renta per cápita se ha incrementado exponencialmente en el último medio siglo, en el último siglo, en los últimos tres siglos, en el último milenio: también aquí cualquier perspectiva temporal vale. Subsisten las desigualdades, por momentos hasta aumentan, pero colectivamente somos mucho menos pobres que antes o más ricos. Y a este enriquecimiento universal han contribuido los avances de una ciencia que eleva nuestra esperanza de vida, cura nuestras enfermedades y alivia el dolor corporal y psicológico, y también la innovación tecnológica que multiplica nuestra productividad y provee de utilidades, comodidades y entretenimiento a esa vida humana previamente ampliada y de superior calidad.

La anterior no es una interpretación optimista. Optimista será quien anticipa un bien futuro que no posee, algo que el anterior análisis elude con cuidado. No se trata, pues, de una visión optimista de las cosas sino lisa y llanamente de una visión culta.

2. Si las democracias occidentales han sido capaces de dignidad y de prosperidad en una medida desconocida antes, ¿por qué cunde por doquier el malestar? Dado ese logro civilizatorio asombroso, ¿cuál es la causa de nuestro actual descontento, por decirlo tomando en préstamo los términos usados por Burke para titular su famoso ensayo? La cuestión intrigante para la filosofía ya no es si somos o no los mejores sino por qué, si sin duda lo somos, prevalece la visión contraria, la inculta, incluso entre los más cultivados entendimientos. No habitamos el mejor de los mundos posibles, eso no, sólo el mejor de todos cuantos ha habido en la historia, pero no estamos contentos. ¿Por qué?

Este clima derrotista responde a tres causas, relacionadas entre sí.

La primera tiene que ver con nuestro más exquisito sentimiento de la dignidad personal. A título de ejemplo, hace cien años la tasa de mortalidad infantil alcanzaba tasas insoportablemente elevadas; hoy no poseer una

vivienda o no recibir una prestación no contributiva se juzga un atropello intolerable a los derechos individuales. El «mínimo vital», aquel por debajo del cual estimamos que la vida sería casi invivible, se ha elevado extraordinariamente. Nos indignamos más porque son mucho más los bienes en juego cuya privación vemos en peligro y tememos.

En segundo lugar, el éxito de la democracia como proyecto *colectivo* es perfectamente compatible con un sentimiento de angustia *individual*. Durante la premodernidad, nadie preguntaba por el «sentido de la vida» porque era demasiado obvio qué era lo que a cada uno le correspondía hacer conforme a una jerarquía natural y eterna. El abandono de la imagen antigua del mundo, que asignaba a cada ente una predeterminada función dentro de un orden cósmico general, ha dado como resultado el nacimiento de la individualidad moderna, pero simultáneamente ha hecho surgir la pregunta por el *sentido* que puede encontrarle a su vida un individuo dotado de dignidad incondicional pero abocado a la indignidad de la muerte. De ahí la desesperación, el absurdo y el sinsentido como tonalidad afectiva general del ciudadano contemporáneo y la tendencia de éste a transferir al mundo que habita el pesimismo vital que como individuo le domina.

Por último, el hombre moderno ha desarrollado una actitud de recelo hacia su propia cultura, entendiendo ahora por cultura ese conjunto de costumbres y creencias colectivas, muchas veces inconscientes, que constituyen el universo simbólico compartido por los miembros de una comunidad. La cultura había sido percibida siempre como el orgullo de un pueblo, el tesoro de su tradición histórica, la expresión idiosincrásica de su espíritu propio y también –en lo que ahora más importa– un instrumento de socialización y civilización. Aunque el marxismo totalitario haya fracasado como teoría social y económica, su interpretación de la cultura como ideología ha triunfado en el estamento intelectual y, por uno de esos juegos del travieso genio de la historia, ha permeado finalmente la conciencia de las sociedades democráticas. La cultura, según este punto de vista, camufla los intereses ideológicos de unos pocos que conspiran contra una mayoría social, la cual sufre por esta causa triste alienación. Privada de su milenaria

función educativa y civilizadora, la cultura es percibida ahora principalmente como instrumento de dominación.

Aunque resulte paradójico, de un ciudadano inteligente se espera hoy que, como un buen marxista, practique a fondo la crítica de las ideologías y desenmascare la mentira de la cultura liberal, toda ella sospechosa de ilegitimidad. No sólo no somos los mejores: es que estaríamos más astutamente alienados que nunca.

Una broma pesada. Y es que a mucha gente le resulta más reconfortante pensar que el mundo lo gobiernan unos pocos, aunque sean villanos, a aceptar la desnuda realidad: nadie gobierna. La teoría de la conspiración universal ignora que las sociedades democráticas son tan abiertas y plurales que, por su propia complejidad, no se dejan someter a un solo dueño. No hay un Poder, sino muchos, divididos, atomizados y fragmentados, que persiguen fines en conflicto y que rivalizan entre sí con más frecuencia que cooperan. Lo más sorprendente del hecho cierto de que somos los mejores es que este éxito no responde a ningún plan previo sino que se ha producido azarosamente a impulsos de la lucha de intereses, el miedo a repetir catástrofes y la más chapucera improvisación.

3. La ilustración del ciudadano democrático incluye, además de una visión culta, un corazón educado. Porque la democracia es un sistema de unas características tales que, para su viabilidad a largo plazo, requiere del ciudadano una particular educación sentimental.

Conviene distinguir entre, de un lado, las verdades penúltimas (mundanas), que son las propias del mercado y la asamblea pública, y de otro, el anhelo que anida en el corazón humano de esas otras verdades últimas (escatológicas) concernientes a la cuestión del sentido de la vida.

Si madurar tiene siempre que ver con una transición desde el principio de placer al principio de realidad, hacerlo como ciudadano consiste en reconciliarse con la intrínseca imperfección de lo político. De las instituciones políticas ha de esperarse, no la felicidad ni la salvación individuales, sino sólo los acuerdos que propician la convivencia y la amistad cívica. Cada uno ha de instruir su corazón con ascético autocontrol

para no proyectar hacia fuera la ansiedad de fundamentos absolutos puesto que la democracia renuncia de antemano a la pretensión de suministrar a sus ciudadanos verdades últimas que den sentido a sus vidas. La democracia, en efecto, es esa forma política postpatriarcal que, suponiendo a sus ciudadanos mayores de edad, se edifica sobre las verdades penúltimas y relativas adoptadas entre iguales y confina la escatología al reino íntimo del corazón.

Suele argüirse que el relativismo conduce a un nihilismo del todo vale, pero lo contrario es lo cierto. Que todo lo humano sea histórico y provisional no implica que la moralidad se diluya en una multiplicidad infinita de posibilidades de igual mérito. Al revés, la historia muestra que en el curso de milenios la humanidad ha sido capaz de alumbrar un número escaso y manejable de ideales morales y es el relativismo precisamente el que permite comparar *a posteriori* entre esas diferentes opciones en pugna y, a la vista de tal confrontación, acordar entre todos qué es lo bueno, lo noble y lo justo. Sólo si se concede a las ideas un peso relativo en sí mismas y en su mutua relación está permitido discutir sobre ellas, de manera que el sano relativismo político es la condición de posibilidad de la visión culta antes descrita.

Posee, en suma, un corazón educado quien halla el modo de hacer coincidir dentro de él, sin que se anulen mutuamente y sin confundir sus dominios propios, el anhelo escatológico por las verdades últimas y el sano relativismo de las cosas mundanas.

4. Una sociedad compuesta por ciudadanos cultos y de corazón educado conformaría ese ideal de una *mayoría selecta* que he propuesto en otro lugar. La crisis ha generado mucho dolor, percibido con frecuencia como evitable, mal repartido y sufrido por personas que no lo han causado mientras que sus auténticos responsables han salido en no pocos casos gananciosos de ella, lo cual ha desencadenado la natural indignación y una mayor intolerancia ante las insuficiencias y vicios del sistema. Ese vasto experimento antropológico que es la crisis arroja el siguiente resultado

provisional: la ciudadanía ha demostrado poseer un corazón educado aunque también una visión tendencialmente inculta.

La educación del corazón se ha manifestado en la ausencia de violencia callejera, el estoicismo crítico ante los recortes sociales, el perfecto funcionamiento de densas redes de solidaridad con los perjudicados o la admirable superación empresarial. En el fondo, los ciudadanos saben lo que tienen, lo valoran y no desean ponerlo en peligro añadiendo caos al desorden existente. Lo cual tiene aún mayor mérito si se tiene en cuenta la negligencia de una opinión pública dominada por el histerismo atolondrado y el papel desempeñado por el estamento intelectual, la gran decepción del drama.

Una visión culta –que al intelectual se le supone– conoce el progreso moral-material de Occidente y, a la luz de ese éxito, encara el futuro de las democracias sin triunfalismos pero con confianza. El intelectual culto, en los momentos de prosperidad, alerta a sus conciudadanos de los peligros que se ciernen mientras que, en aquellos de depresión, merced precisamente a las ventajas de su perspectiva histórica, les transmite razonada esperanza.

Hemos contemplado cómo, por el contrario, el coro de intelectuales que surfearon con júbilo y desenfado las olas de la prosperidad, al llegar las horas malas, olvidados del éxito colectivo, se abandonaron a una orgía de censura en todas las direcciones, censura de cortas miras y condicionada por la posición ideológica y la circunstancia personal del opinador de turno, quien, con las enormidades enfáticas que profería, aumentaba la angustia y la desesperación de la desconcertada ciudadanía alentándola a buscar chivos expiatorios en los que tomarse venganza. De súbito, se disparó el índice de culpabilidad de *los otros*, malvados y muchas veces conjurados (el fenómeno del *yonohesidismo* combinado con la teoría de la conspiración). Primero, las instituciones: partidos, sindicatos, comunidades autónomas, la Unión Europea, el mercado o Alemania. Pero siempre que se pudo, se prefirió la personalización del odio: la casa real, los funcionarios, los políticos, los banqueros. Y finalmente, la crisis ha excitado hasta el colmo la crítica marxista a la ideología, siempre latente entre nosotros, haciendo retoñar teorías metafísicas sobre el ser y la nada de España, el capitalismo,

la democracia liberal, Europa o el mundo occidental, todos ellos creaciones de la cultura burguesa al borde de un supuesto colapso civilizatorio. «Metafísico estás», le dice Babieca a Rocinante en un soneto preliminar de *El Quijote*. «Es que no he comido», le contesta éste.

Una de las lecciones que aprendemos de la experiencia de la crisis, tras ser testigos de cómo ésta ha conmovido los cimientos, que se creían tan firmes, de las democracias parlamentarias occidentales, es la de tomar conciencia de su *infirmitas* y, en consecuencia, de la necesidad de proteger un bien tan preciado como vulnerable. Estos tiempos recios apremian a *cuidar el presente*. Naturalmente que cuidarlo comporta el deber de reformarlo mediante nuevas leyes y regeneradas costumbres y de limpiarlo de sus probadas corrupciones. Contra el acto ilícito, acciones legales para continuar la incesante lucha por el Derecho. ¿Y cómo canalizar el reproche social hacia las conductas antiejemplares contra las que no hay acción legal? A través del escándalo, esto es, de una opinión pública culta que manifiesta hacia dichas conductas su repudio colectivo.

Pero esa misma opinión pública, si de verdad es culta, hará todo lo anterior sin perder de vista que, comparativamente, somos los mejores y que mucho es lo que de nuestra tradición merece ser preservado. Cuidar el presente es hoy día la más inteligente manera de allanar el camino a un futuro aún mejor.

EXPERIENCIA DE LA VIDA

28

No estar al día

Los historiadores modernos de la cultura no se conforman con reseguir en sus estudios una vez más la secuencia habitual de obras canónicas. Quieren conocer las mentalidades que operan en ellas de modo muchas veces silencioso porque son verdades demasiado obvias para los lectores de su tiempo aunque ya no para nosotros. Investigar esas mentalidades implica trasladar la atención hacia cuestiones que la historiografía más tradicional dejaba al margen. Así, hoy nos interesa saber más sobre las bibliotecas particulares de nuestros próceres de las letras porque conocer lo que ellos leían sin duda ilumina nuestra comprensión de los textos que compusieron. Y es ahora cuando nos asombramos de descubrir que esos grandes nombres de la literatura, la filosofía o la ciencia –Montaigne, Erasmo, Bacon, Copérnico, Gracián, Vico– disponían de una biblioteca privada de sólo unos pocos cientos de volúmenes. De manera que los héroes de nuestro panteón literario moderno –¡qué decir de los escritores anteriores a Gutenberg!– lograron producir lo que nosotros tanto reverenciamos leyendo y meditando demoradamente apenas un puñado de títulos de su tradición cultural y lo que, con retraso y muchas dificultades, les llegaba a las manos de sus contemporáneos.

Una conjunción de factores ha cambiado el escenario de arriba abajo. La sociedad de masas, ya se sabe, ha generalizado la idea de genio y ha hecho de la expresividad subjetiva una prenda inherente al yo moderno y así hoy todo el mundo escribe y tiene algo interesante que contar. La empresa editorial, que por esta razón cuenta con un reservorio casi infinito de originales disponibles, multiplica su oferta cada año (sólo en España, en

el 2009 se publicaron en torno a 90.000 novedades). La tecnología al servicio del «capitalismo mágico» ha puesto todas estas novedades –oro, incienso y mirra– a los pies del usuario de Internet: con sólo conectarse y accionar el ratón, se informa de ellas o en algunos casos se las descarga. Pero el capitalismo no sólo proporciona bienes al mercado sino que con taimada intención también sabe suscitar el deseo de comprarlos. Y así el yo moderno, que creó el mercado, es esclavizado ahora por su propia criatura y el ciudadano, transmutado en consumidor, vive cada día anhelando novedades, con adicción incurable. En el terreno literario, el proceso culmina tardíamente con el advenimiento de la «economía de la cultura». La industria editorial se había mostrado bastante resistente a los usos generados por la unidimensionalidad del intercambio mercantil y durante mucho tiempo siguió primando la formación de un catálogo de prestigio, a la busca del autor de calidad y talento, suponiendo que ambos bienes, por ser tan escasos, acabarían atrayendo la atención del comprador. Pero cuando la ley de hierro del mercado ha empezado a colonizar el reino editorial, ha impuesto ahí también el imperio de «lo nuevo», porque el mercado privilegia lo que favorece el volumen de negocio y, como todas las empresas saben y practican, sólo lo nuevo es adictivo para el consumidor.

Y así tenemos al hombre de letras de hoy siempre en vilo, velando como las vírgenes prudentes por la llegada de la novedad editorial, penando por lo último, ansioso por estar al corriente del ingente volumen de mercancía literaria que trae en su vientre cada temporada. Lo que convierte esta tarea en titánica es que la industria confecciona productos diseñados específicamente para el consumo masivo en el mercado de la cultura *(best seller)* pero también admite los títulos de calidad y prestigio siempre que se sometan al imperio de lo nuevo y puedan, en consecuencia, ser presentados como novedad (nueva edición, nueva traducción, etcétera). De modo que, buscando la perla escondida, nuestro hombre se las ve y se las desea para permanecer informado. Y en su afán de novedades, se desvive –se consume– por estar al día.

¡Basta! Comencemos por extirpar esa pasión mórbida por lo nuevo. Quizá en la investigación científica o tecnológica sobre la naturaleza la

innovación sea decisiva, porque aquí el conocimiento sigue un esquema de progreso, lo último hace prescindible en cierta medida lo anterior y, como dice la zarzuela, hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad; pero donde lo que está involucrado no es la naturaleza sino el hombre, con sus preocupaciones por la comprensión del mundo y su insegura posición en él, la categoría del progreso no es explicativa; en estos negocios, podemos alegremente liberarnos de la servidumbre de lo nuevo, porque lo esencial permanece inmutable, interrogante, enigmático. Todo hombre culto tiene hoy en su casa una biblioteca al menos diez veces mayor que la de Montaigne (y la entera Biblioteca de Alejandría digitalizada y disponible en internet). Con esta idea en mente, está en su mano pasearse por las mesas de novedades y, suspendiendo la racionalidad instrumental del mercado, decirse: «¡Qué grande es el número de libros que no necesito!». Para tomar conciencia del extraño destino del hombre, más importante que «lo nuevo» es la renovada meditación sobre «lo mismo» y la frecuentación de los autores que, aupados por una opinión unánime, mejor han expresado lo invariante de la condición humana.

Pero, huyendo de toda beatería y yendo aún más lejos, por una vez me abstengo de recomendar la intachable y socorrida vuelta a nuestros clásicos. Llegada cierta edad, a uno le sucede sentir, como a Fausto al comienzo del poema goethiano, que ya ha leído todos los libros y que la lectura, incluso la de un texto desconocido, es siempre relectura porque, acumuladas ciertas experiencias vitales, ha leído el libro de la vida y nada de lo humano le resulta absolutamente novedoso. Entonces lo esencial es ese otro «progreso hacia uno mismo», tan diferente del científico, y escribir las líneas del propio destino más que perpetuar el tintineo de las palabras prestadas, por ilustres que éstas sean.

Y al diablo con las novedades. Y, por encima de todo, no estar al día.

29

Terrores infantiles

No creo que estuviera en la intención de Menéndez Pelayo, al escribir la *Historia de los heterodoxos españoles*, aportar un testimonio incontrovertible sobre la variedad y riqueza, realmente sugestivas, de la heterodoxia crecida en nuestro suelo desde la época romana. Sus semblanzas están trazadas con estilo tan infalible –el más elegante de su tiempo, a mi juicio, con el de Juan Valera, con quien correspondió un sostenido y sabroso epistolario– que ese friso de personalidades excéntricas seducen por entero al lector, el cual queda sospechando si esa tradición oficiosa de nuestra cultura, desde Prisciliano a Blanco White, no será la mejor parte de ella.

El final del capítulo dedicado a Blanco estudia su poesía escrita en inglés. Figura entre sus versos ingleses un soneto «famosísimo» –el que empieza *«Mysterious Night!»*–, que Coleridge tenía por una de las cosas más delicadas que hay en lengua inglesa y que los eruditos británicos «dan la palma entre todos los sonetos de su lengua», a salvo los de Shakespeare. Dice Menéndez Pelayo que «la idea capital del soneto de Blanco es hermosa y poética sobre toda ponderación». Evoca el terror que se apodera de Adán cuando en el Paraíso se pone el sol por primera vez; carece de experiencia de un fenómeno natural semejante y, al contemplar la oscuridad que se extiende por el Edén, angustiado, teme ser testigo del fin del mundo.

También el niño es presa a menudo de terrores infantiles. A Adán un plácido atardecer le parece señal de una catástrofe cósmica mientras que el niño sufre ante la amenaza, que imagina verosímil, de que un dragón de humeantes hocicos entre por su ventana, le arrebate de la cunita con sus

garras y se lo lleve volando a regiones desconocidas. Adán y el niño –la infancia de la humanidad y la del hombre– carecen por igual de experiencia de la vida.

El hombre *hace* experiencias, acumula muchas a lo largo de su existencia, pero en rigor sólo *tiene* una fundamental: la experiencia de la vida. De ella emana un saber sobre el mundo en su íntima estructura y sobre el surtido de posibilidades reales que le ofrece entre su nacimiento y su muerte. Una cosa es haber conocido muchos países remotos, gozado muchas mujeres, consumido toxicidades, vivido los excesos de la noche y probado aventuras innumerables (experiencias en plural), y otra muy distinta tener experiencia de la vida (en singular), que puede adquirirse, por así decirlo, sentado en un sillón de orejas. La experiencia de la vida enseña a quien la posee que no todo lo pensable es hacedero en este mundo y que existe una raya que separa lo posible de lo que no lo es o lo es muy remotamente. Así, que un dragón se asome a mi ventana con torcidas intenciones es imposible y que las tornasoladas luces del crepúsculo anuncien el fin del mundo, muy poco probable. Supongamos que un extraterrestre libre de previas asunciones preguntara a uno de nosotros cómo es, en general, la vida que vivimos. Tendríamos que explicarle cosas fundamentales sobre la configuración efectiva de la realidad: los deseos humanos, las negatividades que se resisten a satisfacerlos, el paso del tiempo, la muerte, etcétera. Quien adquiere experiencia de la vida conoce el marco general de estas condiciones estructurales que afectan a todo hombre y aprende a neutralizar la incertidumbre, potencialmente terrible, de la vida por la vía de hallar en ella determinadas regularidades que la hacen previsible hasta cierto punto. Ante una circunstancia nueva, el hombre experimentado, que almacena en su memoria ejemplos y contraejemplos de hechos pasados, practica el arte de subsumir esa novedad que se le presenta dentro del esquema de lo ya vivido y experimentado con el fin de repetir el éxito o evitar el fracaso de una acción anterior. Y así la realidad, una vez rebajadas las expectativas excesivas, suele confirmar las que nos restan, más moderadas y «realistas», y el mundo empieza a ser un lugar más o menos previsible, parcialmente gobernable, pasablemente soportable.

De manera que, por un lado, el sometimiento al principio de realidad produce un inevitable desencantamiento del mundo y la expatriación fuera de sus fronteras de esa abigarrada mitología de hadas, duendes, enanos, monstruos y otros pobladores de la conciencia infantil. En la edad madura, al ir juntando experiencias a lo largo de los años, el abanico de las posibilidades efectivas para el hombre se va plegando, las que con propiedad merecen llamarse nuevas disminuyen y más intensa es la sensación de vivir sin sorpresa y por relación a lo ya vivido. Al envejecer, prende en él un cierto *taedium vitae*, el sentimiento de repetición de lomismo acaba siendo dominante, todo futuro es ya pasado y sólo le espera el siempre-igual de la muerte. Entonces, abrumado por su exceso de experiencia, descreído, desengañado, nuestro hombre exclama: «Verdaderamente, la vida *podría ser* de otro modo».

Pero, por otro lado, la vida, *tal como efectivamente es*, posee también efectos balsámicos, tranquilizadores, sobre ese mismo hombre, como le ocurre a quien despierta de una pesadilla y la vida diurna exorciza demonios que torturaban sus sueños. Es verdad: la vida es completamente siniestra para algunos y para todos en algunos momentos. Pero a la vez la experiencia conjura hipotéticos peligros que sabemos imposibles, o posibles pero raros o no tan raros pero evitables siguiendo reglas susceptibles de aprendizaje. El angustiado niño aprende que sus padres están siempre esperándolo a la salida del colegio; los padres, que la realidad –cuya cruenta naturaleza han experimentado cumplidamente– es, hasta cierto punto, digna de confianza.

Algunos terrores infantiles permanecen largo tiempo en la conciencia adulta amedrentándola. La finitud del mundo es trágica pero también consoladora. Sin duda, la realidad podría ser de otro modo, pero, tal como es, merece, querido lector, que te arriesgues a vivirla a fondo. *Vivere aude!*

30

La gran piñata

En Navidad parece obligado asistir a alguna entrañable función de villancicos infantiles y escuchar a esos angelitos cariacontecidos que, con ademán de autómatas alienados, cantan que a san José le han robado los calzones. Con todo, hay otra escena que juzgo aún más desconcertante. Me refiero a la costumbre de amenizar los cumpleaños de nuestros hijos con una piñata. La rompe de un bastonazo el pequeño protagonista de la fiesta, los dulces se derraman y los chavales se arrastran tristemente por el suelo: a la vista de los regocijados padres, culebrean con avidez, luchan a codazo limpio por acumular, empujan y tiran de alguna posesión discutida y al final se retiran a un rincón para el recuento del botín. Una exacta metáfora de la avaricia competitiva del mercado, al cual no tardarán en incorporarse esos rapiñadores de golosinas. A la vista de las recientes reformas educativas, tardarán cada vez menos.

Ortega y Gasset dijo que las universidades deben cumplir tres misiones: enseñar una profesión, preparar investigadores y formar hombres cultos. Los bienes involucrados en cada una de ellas son distintos: se aprende una profesión por razones prácticas y en función de su utilidad social; la investigación académica persigue el conocimiento teórico; ser culto es un imperativo emparentado con la propia dignidad de ciudadano. Un buen sistema universitario debería saber conjugar los tres bienes de forma armónica y equilibrada.

Una minoría de estudiantes, tras obtener un título, permanece en la universidad desempeñando funciones académicas de docencia y de investigación. La inmensa mayoría busca colocación en el mercado laboral

(empresas o administraciones públicas). Y todos, idealmente, habrían de ser personas cultivadas. En este punto la universidad continúa la labor de las escuelas. Sería deseable que éstas cumplieran al menos dos nobles cometidos: inculcar al niño hábitos cívicos de convivencia (el aula como laboratorio de la ciudad) y transmitirle amor.

Sí, amor: amor por las disciplinas mucho más que conocimiento positivo de ella. Durante los años escolares no hay tiempo para que el pupilo asimile siquiera los rudimentos de literatura, lengua, matemáticas o física, pero si «ha aprendido a aprender» enamorándose de estas asignaturas, dispondrá del resto de su vida, y en particular los años universitarios, para profundizar autónomamente en ellas. Y así, la intimidad desinteresada con estos saberes acabará decantando en esa conciencia una visión del mundo bien articulada a partir de la cual estimar los muchos logros de la sociedad en la que vive y también criticar, cuando procede, sus desviaciones y excesos.

Las actuales reformas «a la boloñesa» de la universidad española postergan temerariamente la misión de formar hombres cultos en beneficio exclusivo de la preparación de profesionales. Oímos que la universidad ha estado demasiado alejada del mundo laboral y que lo prioritario ahora es crear puentes con la empresa. Por eso los nuevos planes prevén pocos años de estudio para obtener un título universitario, conocimientos técnicos especializados y aplicados, y muchas prácticas desde el primer curso. Mutilada la universidad de su misión educativa, el resultado previsible será la producción industrial de una masa abstracta de individuos preordenados para competir y producir, tan hipercompetentes como incultos, autómatas como los niños cantores de villancicos, ávidos consumidores de escasa civilidad como los del cumpleaños. Empezarán a trabajar antes que nunca y se jubilarán más tarde que nunca, lo que, privados de conciencia crítica, romos en su visión del mundo, asegura más de medio siglo de dócil mansedumbre a las leyes del mercado, diciéndose a sí mismos lo que el cínico personaje de Galsworthy en su novela *La saga de los Forsyte:* «¿De qué le sirve al hombre salvar su alma si pierde sus propiedades?».

Lo más chusco del asunto es que precisamente lo inútil, lo desinteresado, la curiosidad errática y sin objetivo fijo, las horas infinitas aplicadas al cuidado de sí sin mira de rentabilidad, la mocedad extraviada y enamorada, todas esos ingredientes del *otium* activo contrapuesto al *neg-otium* tendrán a la postre un efecto positivo en el universitario que busca trabajo porque servirán para *distinguirlo*, entre aquella masa *indistinta*, con un perfil individualizado más atractivo para las empresas. De manera que los jóvenes deberían integrarse no antes sino después en la economía productiva, lo más tarde que puedan permitirse, emulando a esos jóvenes ingleses del siglo XVIII que hacían el *grand tour* durante años por Europa para acumular experiencias y refinar su buen gusto antes de ocupar una posición en el mundo. Claro que el mozo vuelve hecho un espíritu libre y eso comporta riesgos. Lewis Rayce, protagonista de uno de los relatos de *Vieja Nueva York*, de Edith Wharton, lo sufrió en sus propias carnes. Cuando mostró la colección de cuadros que había reunido tras errar dos años por Europa, su padre, un autoritario hombre de negocios, lo desheredó. En lugar de comprar un Giulio Romano o un Salvatore Rosa, a la moda en 1840, había reunido pinturas de unos desconocidos Mantegna, Giotto y Piero della Francesca. Su exquisito gusto estético fue una desgracia para él, que murió deprimido, pero, años más tarde, su familia, venida a menos, se hizo inesperadamente rica con su incomparable colección de primitivos italianos.

Hoy que viajamos a lugares remotos del planeta en vuelos *lowcost* y la tecnología nos pone en contacto con todas las tendencias culturales, ese *grand tour* debería ser un viaje más interior que exterior hacia las profundidades de la propia intimidad destinado a apropiarse del propio yo y hacer de él una materia menos controlable, menos dócil, más resistente a la voz autoritaria. Nada en contra del mercado, ¡faltaría más!, cuando sabe servir al ciudadano: también a mí me gustan las golosinas. Pero como tiende a reducir al hombre a servidumbre (léase consumidor acrítico), conviene estar en guardia.

Protesto contra una universidad que parece haber sustituido aquel antiguo lema de la academia platónica –«nadie entre aquí que no sepa

geometría»– por este otro: «Prepárate para la gran piñata».

31

Tú espera sentado

Como suele decirse, no te casas sólo con la persona amada sino con su familia y al conocer ésta conoces también, por vía refleja, la tuya propia: aquí el conocimiento redunda en autoconocimiento porque el contraste ilumina la esencia. En mi caso, al intimar con mi familia política, tan activa, dinámica y servicial, comprendí hasta qué punto la que formábamos mis padres y hermanos era, en comparación, de costumbres excéntricas. Por ejemplo, en mi casa era normal, después de comer, que cada uno se llevara un libro al salón de estar y que permaneciéramos todos sentados en muelles sofás y sillones leyendo horas y horas a pesar del ruido que producía un televisor encendido al que nadie prestaba atención. Pasado mucho tiempo, quizá toda la tarde, uno de nosotros, cansado, se levantaba para desentumecerse los músculos y en ese minuto le llovían al desprevenido encargos de todos los demás: «Ya que te has levantado…» (y seguían solicitudes de la cocina, el dormitorio o el garaje). Eran los tiempos felices en que nos dejaban ser la perfecta encarnación del Dios aristotélico: ese «motor inmóvil» que, sin moverse, moviliza a todos los entes a su alrededor. En suma, descubrí que mi familia es decididamente sedentaria. Y a mucha honra.

Estar sentado. Sentarse, sentirse. Me siento y al punto se abre la flor fragante de mi intimidad, de la que gozosamente tomo posesión. Comparece ante mí el mundo entero y me embriaga una emoción poética y abstracta que no remite a un objeto concreto sino a esa totalidad en presencia. Cuando somos jóvenes creemos que podemos apresar el mundo en una única imagen o plan de acción, mientras que, después, la experiencia

nos enseña que la realidad se compone de fragmentos que no se dejan ensamblar y vemos las cosas separadas donde antes las veíamos juntas. La juventud es, pues, sintética, y la madurez analítica: de ahí el placer de sentarse y tratar de recomponer esos trozos sueltos de lo real para, como hace el arte, restituirlos a su unidad originaria, donde son eternamente jóvenes. A veces me siento junto a la ventana y contemplo en la calle peatones y coches en agitación incesante, desplazándose sin parar. Mientras me arrellano en mi amena poltrona el espectáculo urbano me inspira una meditación filosófica: «¿Adónde irá toda esta gente? ¿No eran felices donde estaban? ¿Están seguros de estar mejor en el lugar de destino?». Y me acuerdo del inicio del libro II de *De rerum natura*, cuando Lucrecio contempla desde la altura, sin inquietarse, cómo se afanan los mortales «buscando un camino a su vida sin rumbo». Su maestro, Epicuro, que hizo del placer –en el sentido de gozo o alegría de vivir– el meollo de su ética y recomendaba no tanto vivir muchos días sino vivirlos buenos y placenteros, distinguía entre dos clases de placeres, los *cinéticos* (movimientos del alma como el amor o el deseo) y los *catasténicos*, inmóviles o pasivos, y recomendaba intensamente cultivar los segundos.

Entre ellos, el placer de *sentarse* a la mesa. Junto al recogimiento de quien se halla sentado en soledad hay que poner el goce de compartir comida y bebida con amigos. En la comensalidad está el origen de la sociabilidad humana. Entre los más grandes progresos de la humanidad se halla la decisión de determinados pueblos, hace casi 10.000 años, de hacerse sedentarios para dedicarse a la agricultura. Esos pueblos nómadas, guerreros y bárbaros, cambiaron las armas por el arado y así nacieron las ciudades y, con la urbanización de la tierra, la urbanidad, la cultura y la civilización occidental. Desde entonces los hombres gustan de reunirse en torno a una mesa bien servida porque ese placer de estar sentados juntos es una forma de celebración de la vida. El simposio griego es sólo una de sus más nobles manifestaciones.

Hoy se nos exhorta por todas partes a que seamos dinámicos y «energéticos» y a tener el mayor número posible de experiencias: amar muchas mujeres, viajar por muchos países, probar paraísos artificiales,

atreverse con excesos nocturnos y en general mudar, anhelar novedades y sorpresas, romper rutinas. Ahora bien, una cosa es acumular experiencias (en plural) y otra tener auténtica experiencia de la vida (en singular) y esto último no depende de entregarse a una trepidación vital más o menos atolondrada. Hombres de rutinas, que apenas salieron de su pequeña población natal, fueron Sócrates, Tintoretto y Kant, y pese a ello, nadie negará que los tres conocieron hondamente lo esencial humano, aunque hay que decir que el primero fue culo de mal asiento. Muchas veces las rutinas son las precondiciones del gozo. No hay viaje semejante al de autopertenecerse ni experiencia más profunda que la de vivir y envejecer con plena consciencia de hacerlo, y esto es privilegio del *homo sedens*. Goethe escribió: «En el principio era la acción» para contradecir el evangelio de san Juan, que empieza diciendo: «En el principio era el logos». Yo pienso que está sobrevalorado el ciego activismo y sin duda prefiero Patmos a Weimar. Porque cuando me siento exclamo: «*Et in Arcadia ego*» y me figuro que pocos son los males que hay que temer estando en esa deliciosa posición.

Envejecer es un inconveniente, pero, entre tantos aspectos negativos, hay uno muy esperanzador: la perspectiva de volver a ser motor inmóvil como en mi infancia. Afortunadamente, nadie pretende que los viejos sean hiperactivos. Tantos años afectando un activismo dinámico que en realidad no poseo, aprovecharé mi ancianidad para sentarme a mi sabor, sin reproches. Y cuando trate de imaginarme cómo sería una vida eterna, recordaré la imagen que una vez evocó el olvidado Eugenio d’Ors, quien confiaba verse a sí mismo algún día «sentado en una nube haciendo dulces objeciones al creador», siendo, por supuesto, lo más interesante de esta bienaventuranza la expectativa de permanecer sentado por los siglos de los siglos.

32

Huelga general

La distinción entre el talento y el genio y la descripción de sus contrapuestas características merecerían un enjundioso artículo, pero ahora prefiero indagar la diferencia entre la inteligencia y la sabiduría. Todos conocemos personas inteligentes a las que diríamos que les falta un poso de sabiduría; y al contrario, personas a las que no vacilaríamos en llamar sabias pero que no nos impresionan especialmente por su inteligencia. Siendo inteligencia y sabiduría dos modos intelectuales de aproximarse al mundo, ¿qué cualidades objetivas tienen sus poseedores que justifican esta diferenciación conceptual?

Es inteligente el hombre industrioso, «fértil en recursos», como llamó Homero a Odiseo. La inteligencia es la facultad de identificar los instrumentos más adecuados para conseguir un fin previamente dado y de usarlos con habilidad y eficacia. En un tipo ideal puro (por tanto inexistente como tal), la inteligencia sin mezcla de sabiduría es una razón instrumental que toma cuanto existe y lo torna utensilio *(pragmata):* el mundo entero es una caja de herramientas para ella. El científico y el empresario son dos de los paradigmas más acabados del hombre inteligente. El científico descubre leyes en la naturaleza que luego la tecnología aprovecha para su tarea de innovar; el empresario combina recursos materiales y fuerza del trabajo para suministrar productos al mercado: las innovaciones tecnológicas y las mercancías satisfacen los deseos humanos. Como el corazón no deja nunca de desear, los hombres inteligentes son los agentes principales del progreso de la civilización.

Ahora bien, llega un momento en el que uno se interroga por el propósito de tanto progresar. Los deseos del corazón son los fines a los que sirve la inteligencia; por tanto, la inteligencia instrumental recibe los fines desde fuera y no se pregunta por la naturaleza de éstos. Se necesita un sentido nuevo –una estimativa– para el enjuiciamiento de los fines. Esta segunda facultad intelectual, distinta de la inteligencia, es la sabiduría. Sabio es quien ha desarrollado una *finesse* para discernir, de entre el océano sin riberas de lo humanamente deseable, hermoso y gozoso, lo que, en su caso concreto, aumenta las posibilidades de una vida buena, satisfactoria y digna de ser vivida. Cuántas veces nos asombramos del modo miserable como concluyó sus días ese hombre dotado de clara inteligencia, pero que, a la larga, demostró ser necio y estúpido para reconocer lo que más le convenía («tan inteligente, tan inteligente, y mira cómo terminó»). El mecanicismo de los medios adquiere una perversa autonomía y coloniza el mundo de nuestra vida ordinaria, por lo que con frecuencia hemos de hacer un esfuerzo para recordar para qué madrugamos, trabajamos, anhelamos y envejecemos. Sentimos entonces la necesidad de pararnos y recordar ese «para qué» que da sentido a nuestro activismo incesante y agotador. Mientras que la inteligencia confirma los fines que perseguimos, la sabiduría se complace en relativizarlos para someterlos a prueba. Dado que la inteligencia tiene de por sí una inmensa tendencia expansiva –que la alianza entre ciencia y mercado excita aún más–, el sabio se ve obligado en determinados momentos a cerrar por un instante la caja de herramientas y detener el progreso.

El ensayo de Georges Sorel *Reflexiones sobre la violencia* (1908), aborrecible por tantas razones –sus sedicentes reflexiones tienen no poco de apología–, presenta lo que él denomina el mito de la huelga general, entendiendo por tal una imagen eficaz que por su fuerza intuitiva es capaz de desencadenar una acción revolucionaria. La burguesía, humanitaria y decadente, alienta el progreso de los Estados por medio de inteligentes reformas orientadas a reproducir su hegemonía social; el sindicalismo proletario, en cambio, promueve una acción radical y anárquica –la huelga general– para interrumpir la línea del progreso necesario y mediante esa

ruptura violenta de la ley histórica restituir la pureza de los fines revolucionarios originales. Pasando de la historia universal a la individual, hay situaciones en la vida de un hombre en que éste, quizá forzado por las circunstancias –por ejemplo, esa enfermedad que le postra en el lecho del dolor, abrasado por las llamas de la fiebre–, se declara en huelga general con respecto a toda teleología, descansa de ese encadenamiento causal en el que está enredado su vivir, se replantea los fines que hasta ese minuto perseguía con ansiedad, los deja en suspenso para nuevo examen y juega mentalmente con la posibilidad de revisarlos o suprimirlos a ver qué pasa. La sabiduría consiste, pues, en esa quiebra de la economía de la inteligencia que deja espacio para una consideración desinteresada y distanciada de la dirección de la propia vida en su conjunto.

La sabiduría emparenta, pues, con otras actuaciones desinteresadas del hombre como la filosofía y el arte. La doctrina husserliana de la *epoché* fenomenológica recomienda despojarse de los instintos pragmáticos adheridos normalmente a las cosas con las que nos relacionamos para abrirse a su esencia ideal, que sólo se revela a una contemplación filosófica no utilitaria, libre del afán de dominación. Por su parte, Kant define el gusto estético como un juicio sin finalidad de la obra de arte bella, es decir, un juicio sin interés directo en el objeto, como el de un juez imparcial. Y, bien mirado, mucho de lo verdaderamente noble y hermoso en el hombre tiene ese matiz de gratuidad, de *otium* contrapuesto al utilitarismo del *neg-otium:* la amistad, el regalo, la oración, la fiesta y el juego, en el cual, por cierto, Schiller y después Marcuse hallaron inspiración para su ideal de una civilización no represora. Y no quisiera olvidarme del sentido del humor, porque en esa risa redentora que dulcifica la gravedad de la vida, que relativiza por un momento el imperio absoluto de la muerte y rompe su aguijón, que humaniza cómicamente lo monstruoso y lo amenazante que nos oprime, adivino el mejor antídoto contra el totalitarismo de los fines.

Seamos sabios: vayamos a la huelga general.

33

Teoría del aguafiestas

En *Caracteres*, Teofrasto, discípulo de Aristóteles, inaugura el estudio sobre la tipología de las principales formas de ser del hombre, una especie de primer bestiario del animal humano. Salvo que se considerase genéricamente incluido en su capítulo XX titulado «De la impertinencia», echo de menos en el breve tratado la catalogación y la oportuna descripción de un tipo demasiado abundante, por desgracia, para poder ser desestimado: el del *aguafiestas*.

No se necesita larga experiencia: basta haber gustado siquiera las primicias de la vida para saber que sus frutos no son siempre dulces. Al contrario, el oficio de vivir resulta con frecuencia gravoso y, comoquiera que nos está reservada en este mundo no poca pesadumbre por inmutable decreto del hado, nos inventamos ilusiones que nos ayudan a sobrellevarla con buen ánimo, imaginándonos que la vida pueda llegar a parecernos a veces divertida como una fiesta. Pero tan pronto ponemos el pie en ésta, no uno sino varios cenizos malasombras compiten entre sí por ser el primero en aguarla recordándonos la inmensidad de las desgracias que nos aguardan, desengañándonos de la más dudosa esperanza que anide en nuestro pecho, anticipándonos toda suerte de decepciones y, en general, esforzándose por deprimirnos y desmoralizarnos, y ello en nombre de la lucidez, de la honestidad, del realismo o de una sinceridad mal entendida. Recuerdo haber asistido a una boda en la que el sacerdote que oficiaba la misa, durante la homilía, preguntó a los contrayentes si acudían contentos a recibir el sacramento del matrimonio y, sin esperar respuesta, se contestó a sí mismo que cómo no iban a estarlo, que por supuesto que estaban

contentos, que si no lo estaban entonces cuándo lo estarían, siendo ése sin duda el mejor momento, el pináculo de sus biografías, pues a partir de esa hora habrían de venir –añadió, mientras la pareja empalidecía y los desconcertados asistentes empezábamos a murmurar– los conflictos, las frustraciones, las faltas de respeto, las pequeñas o grandes infidelidades, las humillaciones mutuas, las vejaciones…

No me retraigo de decir que una buena porción de la cultura contemporánea, precisamente la de más ambiciosa vena, se me antoja a menudo tan aguafiestas como el sermón de este clérigo. Abro con avidez intelectual, por ejemplo, un libro de filosofía recién publicado, aplaudido por la mejor crítica, y compruebo que el autor se aplica, una vez más, a la faena de persuadirnos de que nuestra vida es absurda, carente absolutamente de sentido alguno, y que sólo nos queda demostrar el valor de aceptar la podredumbre y la miseria de nuestra triste condición superando el infantilismo de las falsos espejismos que nos hechizan. Y no otro mensaje de fondo transmite la mayoría de las novelas de la alta literatura, las películas de los directores más vanguardistas, las obras dramáticas más originales, las instalaciones de los artistas más rompedores. Será un arte lúcido, honesto, realista y sincero, pero digamos como mínimo que no contribuye mucho a vivir con gozo.

Un espécimen peculiar dentro del género de aguafiestas lo constituye el individuo que, presa de alguna forma de resentimiento, sufre por las risas que nacen alegremente en el grupo y trata de arruinar esta felicidad compartida por medio de comentarios destinados a neutralizar el ingenio de quienes han sabido crearla. La palabra «espantagustos» lo designa con precisión: alguien que no hace nada por sostener la conversación o colaborar en el entretenimiento general, pero, rencoroso del placer ajeno, en especial del colectivo, nunca encuentra gracioso el chiste pronunciado por otro, o lo revienta, o a mitad del cuento anticipa con un gesto de desdén que ya se lo sabía.

Hallaríamos incompleta, incluso inhumana, a una persona que, compendiando todas las virtudes intelectuales y morales imaginables, fuera por completo incapaz de reírse. Tomemos, por ejemplo, el ideal renacentista

dibujado en *El cortesano* (1528) de Baltasar de Castiglione. «La risa –escribe– es tan natural en nosotros que, por describir un hombre, se suele decir que es un animal dispuesto a reírse; porque el reír solamente se ve en los hombres y es casi siempre testigo de una alegría que se siente en el corazón, el cual naturalmente es inclinado al placer y apetece el reposo y desenfadarse.» ¿Y por qué nos reímos? ¿Qué nos mueve a risa? «Digo que el fundamento y casi la fuente donde nacen las gracias que hacen reír consiste en una cierta desproporción o disformidad, si quisiéredes así llamarla; porque solamente nos reímos de aquellas cosas que en sí desconvienen.»

Con esta observación Castiglione se adelanta en más de dos siglos a la teoría que, a partir de Hutcheson y sus *Thoughts on Laughter* (1725), será dominante: la risa es la respuesta placentera a la percepción en la realidad de una incongruencia (ese tropiezo y aparatosa caída en la calle que provoca la carcajada de los viandantes). Somos receptivos a la percepción de esta incongruencia porque nosotros mismos somos una manifestación de ella, una verdadera anomalía. La Naturaleza, que sólo cuida de la perpetuación de la especie y se desentiende de la suerte de sus miembros particulares, tuvo un rapto de genialidad en una loca noche de excesos y creó su obra maestra: el individuo consciente de su dignidad incondicional, último estadio en la evolución de la vida. Pero como si a la mañana siguiente, ya serena, se arrepintiera de lo hecho, no llevó después su obra hasta las últimas consecuencias y, en lugar de hacerle justicia a la dignidad que le otorgó, le reservó el mismo destino que al resto de las entidades impersonales sin su consciencia ni su dignidad: la vulgaridad de la muerte. De ahí el extrañamiento esencial del hombre respecto a su entorno natural, y de ahí también la génesis de la cultura, la construcción de una segunda naturaleza que hace habitable la primera para este ser esencialmente contradictorio, excéntrico (en términos del antropólogo Helmuth Plessner), natural y antinatural a partes iguales. En conclusión, incongruente él mismo en sumo grado y muy inclinado a reír por las incongruencias del mundo.

Esta anomalía riente que somos cada uno de nosotros ha de someterse al imperio de una realidad *mortalmente seria*. Uno desea, anhela, espera, pero

un ciego y fatal mecanicismo, que se complace en destruir las entidades individuales, desbarata los planes y acaba siempre imponiendo su cruel economía. Todos los días nuestra experiencia cotidiana confirma esta resistencia densa y pesada, que deja en nuestro corazón posos de angustia, malestar o melancolía.

Con todo, también se producen treguas, *vacaciones de la realidad*, instantes en los que sus leyes quedan provisionalmente suspendidas. El sueño, el juego, la intensidad del arte y del erotismo o el sentimiento oceánico de lo divino abren espacios en nuestras vidas que interrumpen dichosamente el viejo encadenamiento causal del mundo, niegan por un tiempo la tremenda seriedad de la vida y, al suscitarnos la ilusión de un mundo alternativo, sin dolor, nos convidan a liberar una fantasía largamente reprimida. El humor constituye una de estas placenteras vacaciones de realidad. Escribió Kierkegaard: «Lo trágico es la contradicción sufriente; lo cómico, la contradicción indolora». La percepción de una contradicción inesperada en dicha realidad causa placer mental. Siempre satisface sorprender la existencia de fallos en el amo tiránico que nos humilla. Y, por otro lado, esa contradicción nos desvela de forma incruenta, objetivada en el mundo, la verdad sobre nuestra propia incongruencia esencial.

La observación de estos desajustes en el mundo despliega un efecto genuinamente cómico, que singulariza al humor de las otras treguas del inflexible principio de realidad: un efecto de *relativización* de lo observado. Muchas son las modalidades de lo cómico: el ingenio, la broma, el chiste, la ironía, el sarcasmo, la parodia, la sátira. Pero a todas subyace un elemento común: el objeto del humor siempre disminuye en tamaño a los ojos del observador. Kant acuñó la célebre fórmula: «La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en Nada», donde el acento recae sobre la Nada final. Lo cómico tiene, pues, un impacto *anonadante*. Y, como era de esperar, la relativización nihilista de lo cómico ofende a quien aspira a constituirse en Todo. Es decir, a los totalitarismos.

Aludiré ahora a cuatro formas de totalitarismo a los que el humor *muerde* especialmente por la vía de cuestionar o disolver sus pretensiones absolutistas.

El totalitarismo *político*, que, en nombre del patriotismo, destierra el humor de sus fronteras como Platón expulsó a los poetas de su república. El totalitarismo *religioso* de aquellos fanáticos que se adhieren incondicionalmente a los credos y preceptos que dicta la autoridad espiritual sin someterlos siquiera mínimamente al tribunal de su conciencia. Aunque los dos grandes sistemas totalitarios del pasado siglo han sido notoriamente ateos, la Historia enseña que el totalitarismo político y el religioso se buscan y con frecuencia se alían, porque mutuamente se convienen para la consecución del común fin perseguido: la obediencia. Se reparten los papeles: el primero, el sometimiento del cuerpo; el segundo, el acatamiento íntimo de la conciencia. En ambos casos, hurtan algunos aspectos de la realidad a la deliberación racional y libre por el procedimiento de su sacralización. El humor, por el contrario, desacraliza el ídolo así levantado y, con su actuación iconoclasta, paradójicamente libera una posibilidad político-religiosa sana, aquella política y aquella religión que resisten con éxito y sin temor el relativismo que introduce lo cómico.

Buenas dosis de sano relativismo son también indicadas como remedio para la tercera forma aquí considerada: el totalitarismo del *yo*. El yo moderno, enamorado de sí mismo con sobrado énfasis, muestra una continuada tendencia a la autodivinización. Si la propensión es llevada demasiado lejos, evoluciona en egolatría patológica. El loco ríe pero sin humor, porque la percepción de la incongruencia inherente a la risa presupone una normal comprensión, que le falta al enfermo mental, de la congruencia de la realidad que justamente el hecho cómico trastoca (el tropiezo es divertido sólo para quien esperaba un caminar normal, sin traspié). Quien se toma a sí mismo demasiado en serio deja enseguida de reír, y en ese minuto se hace risible, ridículo ante los demás. No se trata de negar el amado ego, con sus anhelos infinitos, sino de educarlo para propiciar la convivencia entre iguales, y una buena manera de civilizarlo es practicar el humor a costa de uno mismo. La cortesía de la autoironía.

Por último, la forma de totalitarismo más universal y definitiva de las cuatro aquí enunciadas: el totalitarismo de la *muerte*. Desde el mismo momento del nacimiento, ya empezamos a envejecer y en el devenir de

nuestra mortalidad va ésta asumiendo los contornos de un perfil individual que algún día, incomprensible e injustamente, la muerte destruirá. «La muerte –escribe Max Scheler en *Muerte y supervivencia*– no es simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es la *esencia* de la experiencia de toda vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigido hacia la muerte.» En consecuencia, la muerte no sólo nos espera al final del camino sino que informa y configura nuestro ser mientras lo recorre. El absolutismo del principio de realidad nos abruma, como un fondo trágico que enmarca nuestra cotidianeidad hasta su amargo desenlace. De ahí que Scheler recomiende en su ensayo un poco de *frivolidad metafísica*, «ese sosiego y esa jovialidad ante la gravedad e importancia del pensamiento de la muerte». Si nos tomáramos la vida con la enfadosa circunspección que merece, posiblemente se nos haría invivible. Hemos de preferir, pues, un desenfado filosófico con función desdramatizadora, que dé a nuestra vida cotidiana una liviandad soportable. Y, entre las frivolidades que desenfadan y alivian, destaca sin duda la risa, que no es salvadora ni redentora, por desgracia, pero sí higiénica, sanadora y maravillosamente amable.

El humor se encuentra en permanente tensión con sus límites. Más aún, sólo si hay límites el humor tiene gracia. Le ocurre como al eros: que, según Bataille, requiere de lo sagrado para profanarlo, igual que el blasfemo necesita cerca a un devoto temeroso de Dios. Pasarse de la raya pero sólo para confirmarla y luego volver a pasarse. Ese juego entre la regla y su rebasamiento está reservado a quien sabe proceder con tacto y posee el don de la oportunidad para comprender la idiosincrasia de las diferentes situaciones, atento a lo que cada momento concreto prudencialmente pide o permite. El cortesano perfecto, en el ideal de Castiglione, ha de desarrollar este sentido indefinible, al que, por su importancia, dedica todo un capítulo de su tratado: «Términos y modos que debe usar el cortesano en el decir de las gracias y motes para hacer reír y cómo se deben fundar» (II, 5), donde se lee: «Así que todo lo que mueve a risa decimos que alegra y da placer, y hace que aquel rato el hombre se olvide de las enojosas pesadumbres, que tienen en nuestra vida lo más del tiempo ocupada. Por eso todos huelgan de

reír, y es de mucho loar el que le mueve en los otros a buena sazón y por *buen arte*». Un buen arte, contextual y situacional, que ayuda a discernir los límites temporales, espaciales y temáticos concurrentes en cada caso, sin que sea posible formularlos de antemano con un carácter universal.

Con todo, no sería demasiado arriesgado proponer un principio vagamente general, ya sugerido en el tratado renacentista cuando dice: «Conviene que huya el cortesano de ser tenido por maligno o perjudicial, y no cure de decir donaires por sólo hacer despecho y tocar en la llaga que más duele». En otras palabras, el límite es… el dolor ajeno. El humor no debe añadir sufrimiento a este mundo, sino aliviar el mucho ya existente, y a medida que la empatía –la imaginación para ponerse en el lugar del otro– progresa en una cultura, los límites también avanzan. La sátira, que ridiculiza polémicamente la conducta de los poderosos, sería una excepción sólo aparente, porque aquí el aguijón del humor se pondría al servicio de la crítica social, funcionando como punzante instrumento de antipoder.

El humor nos permite tomarnos, de vez en cuando, unas placenteras vacaciones de realidad; derrama perfumadas gotas de frivolidad sobre un mundo mortalmente serio y previsible; combate los totalitarismos, incluido el más temible y absoluto de ellos; destierra la pesadumbre y proporciona descanso y pasatiempo al pecho afligido. Vistas tantas ventajas y otras que podrían añadirse, uno estaría tentado de vocear por plazas y pregonar por calles: «Ríase, ríase la gente».

Y ahora puede también calcularse la magnitud del delito que comete el aguafiestas, especializado en frustrar el raro placer de estar en buena compañía. Cantan los versos de la *Égloga* segunda de Garcilaso de la Vega: «Llegarme quiero cerca con buen tiento / y ver, si de mí fuere conocido, si es del número triste o del contento». Que no nos falte nunca este tiento para unirnos al número de quienes contentan la vida y esquivar, en cambio, al de aquellos otros que sólo nos dicen las viejas tristezas. En cierto modo, me decidí a escribir este ensayo para darme el gusto de terminarlo elevando, con fundamento filosófico, este ruego público: «Aguafiestas, ¡abstenerse!».

APASIONADA DECLARACIÓN
DE AMOR A LA VIDA

34

Lo quiero todo

Me decían: «Todo no se puede tener; hay que elegir». Me dominaba entonces una ansiedad inflamable que no se acomodaba a nada y me aconsejaban con frecuencia: «Hay que adaptarse». Y adaptarse parecía significar renunciar a la mayoría de las cosas buenas que ofrece la vida para recibir a cambio una escasa pero segura porción de ellas.

Porque, en efecto, toda la vida del hombre es un largo ejercicio de adaptación a la realidad en busca de un punto de equilibrio entre dos extremos. A estos dos extremos los medievales, tan exactos siempre en la definición epigramática, los llamaron *praesumptio* y *desperatio*. Incurre en lo primero el presuntuoso que se hace demasiadas ilusiones con respecto a lo que la realidad puede dar al hombre: como es capaz de darle algunas flores, el mencionado *presume* indebidamente que todo el orbe es un jardín. Naturalmente este exceso es propio de las personas que aún no han recibido el correctivo que la experiencia administra a quienes se empeñan en negarla. La visión del lado soleado del mundo despierta la violencia de nuestros deseos y nos hace concebir esperanzas supernumerarias sobre nuestras posibilidades reales y sobre nosotros mismos. Esa cultura tan maravillosamente mesurada que fue la griega designó el pecado de desmesura con el nombre de *hybris:* el cosmos exhibe un orden justo y quien con un acto de injustificable arrogancia se atreve a ignorar el Derecho establecido por los dioses recibe un castigo que lo restituye a su posición original o, más frecuentemente, aún más abajo. Un presuntuoso es un pecho opulento de expectativas y, como dice Solón, la opulencia conduce a la *hybris* y ésta a la ruina, como le sucedió al bueno de Prometeo, que sufrió

cadenas. De manera que este primer exceso con frecuencia genera su opuesto, la *desperatio*.

Si el error de la presunción consiste en pretender poseer *ya* lo que en puridad sólo nos es dado anhelar, el de la desesperación estriba en la impaciencia de anticipar demasiado pronto el nihilismo de la muerte que algún día vendrá pero que *todavía no* ha llegado. El desesperado insiste con lúgubre acento en la vanidad de toda empresa humana y para él, como dice el célebre parlamento de Segismundo al final de la segunda jornada de *La vida es sueño*, la vida es una ilusión que carece totalmente de entidad, «*pues estamos / en un mundo tan singular / que el vivir es soñar / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive sueña / lo que es hasta despertar*». Hay aquí una evidente precipitación: de acuerdo, la acción devastadora del tiempo se extenderá algún día a todo cuanto existe pero, de momento, no desesperemos adelantando acontecimientos, pues hay margen para hacer algunas cosas y gozar algunas otras y en el ínterin, invirtiendo el título del drama, hasta el sueño es vida y la realidad, nocturna y diurna, parece tremendamente seria.

En determinado momento comprendí que adaptarse implica desarrollar un genuino arte para administrar las expectativas humanas mientras se envejece manteniéndolas en su punto justo de estabilidad, sin ceder a la presunción ni a la desesperación, y arreglándolas permanentemente a los límites dados. Presté atento oído a la voz de la prudencia que me apremiaba a hallar ese equilibrio entre el *ya* y el *todavía no* en el que discurre el cauce de la vida de los mortales y traté durante muchos años de sustraerme a cuanto pudiera escorarme a uno de los indeseables extremos, donde veía compendiados todos los peligros imaginables. Bien mirado, esa *aurea mediocritas* que pondera Aristóteles en su *Ética* está edificada sobre una sucesión de contraposiciones entre extremos a los que hay que renunciar para elegir siempre un austero término medio. Y, disciplinadamente, yo hice mis elecciones: elegí casa, elegí oficio y me busqué una posición en el mundo.

Y entonces me ocurrió lo que dice determinado personaje de una novela de Jane Austen: que «por haberme comportado prudentemente en la

juventud, me voy haciendo romántico con la edad». Por supuesto, no tengo intención ni mucho menos de renunciar a cuanto ya he elegido, ¡no tengo intención de renunciar a nada! Pero recuerdo que la gente me decía: «No lo puedes tener todo; tienes que elegir» y ahora estoy en condiciones de responder a la gente y responderme a mí mismo con potente voz: «No, no quiero elegir. ¡Yo lo quiero todo!». Ya no más dilemas, aporías, antagonismos, *aut-aut* kierkegaardianos, alternativas insuperables. Lo quiero absolutamente todo. Lo grande y lo menudo, la ebriedad y la rutina, la pasión y la felicidad, el placer y la virtud, la vulgaridad y la ejemplaridad, la vocación y la profesión, esta vida y la otra, la altura y el peso, la gravedad y la gracia, la ingenuidad y la lucidez, la experiencia y la esperanza, la altura y la profundidad, el norte, el sur, el este y el oeste, incluyendo, como leí en algún sitio, el cuerpo y el *arma*, y todo ello hasta alcanzar el grado que indica el libro de Sackville-West: *All Passion Spent*. Ahora que ya estoy pasablemente adaptado al mundo, lo quiero todo sin renunciar a nada, aunque también –es importante añadir– sin presunción.

Y si, para conseguirlo, he de padecer la fatalidad de algunos sufrimientos, los quiero a éstos también. Mejor dicho: no los quiero ni los invoco –hacerlo sería una jactancia muy semejante a la *hybris*– pero sí los acepto deportivamente porque quien desee comerse todo el canasto de las cerezas tendrá que conformarse con que unas se enreden con otras y que las más ricas se confundan con las más amargas. Si los gozos infinitos demandan penas infinitas, procuraré vivir estas últimas sin desesperación. Y cuando alguna vez esté al borde de caer en ella, para conjurarla recitaré como una letanía los divinos versos de Goethe: «*Todo lo concede la Fortuna a su favorito, / por completo. / Los gozos, los infinitos; / las penas, las infinitas, por completo*».

35

¡Evohé!

Se oye con frecuencia que la cultura moderna, tan maligna ella siempre, ha escamoteado la muerte del primer plano y que este hurto ha ocasionado graves calamidades morales a nuestra gente. Mi percepción, por el contrario, es que la muerte está ahora más presente que nunca a través de películas, noticieros, fotografías, periódicos o videojuegos. Asesinatos múltiples, catástrofes naturales, accidentes mortales y cadáveres por doquier, a escala industrial, han acostumbrado nuestra retina al tétrico espectáculo.

Lo que de verdad se esconde no es la muerte sino la mortalidad. La diferencia entre una y otra proviene de que la muerte es un hecho meramente *biológico*, bastante vulgar por cierto, previsible, repetitivo y común a todos los vivientes, insectos y plantas incluidos, mientras que la mortalidad constituye un privilegio *moral* específico de los hombres, entidades autoconscientes a quienes les es dado conocer y aceptar su condición mortal y así apropiarse positivamente de la finitud de su vida. Porque la mortalidad pertenece a la vida, no a la muerte. Dijo el Sócrates del *Fedón* que filosofar es prepararse para morir y, por mi parte, admito que durante algún tiempo me persuadí de que pensar en la muerte era, como dice Platón en otro lugar, «sostenerle la mirada a lo divino», ponerte en conexión con lo esencial. Pero no: la meditación sobre la muerte no te proporciona un conocimiento suplementario ni, por prestarle tu atención, ahuyentas un solo segundo el desenlace fatal. Estoy de acuerdo con Spinoza cuando en su *Ética* asevera: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida».

De hecho, si tuviéramos en mente la muerte a todas horas, como nos exhortan algunos moralistas, este mundo resultaría invivible, aplastado por la abrumadora seriedad de nuestro destino funerario. Por eso parece preferible practicar esa frivolidad metafísica que, como se dijo antes, recomienda Scheler para neutralizar el pensamiento aniquilador y así desdramatizar voluntariamente la inexorable injusticia estructural del mundo –torva y siniestra– rociándola con una lluvia de liviandad con la que abrir espacio en nuestra existencia a la alegría, la emoción y la esperanza.

Aceptar la limitación consustancial a nuestra finitud nos predispone para asumir los otros límites –cívicos, éticos, sociales, profesionales, jurídicos– que moldean nuestro yo, el cual corre siempre en busca de una forma individual que lo defina. *Ser hombre es elegir la forma de tu autolimitación*. Pero, como dice Simmel, la vida es forma pero también *trascendencia de esa forma*. La vida es medida, proporción, simetría pero también es desmedida, desproporción, exceso. La ciudad, con sus calles y aceras, es el símbolo de la urbanización a la que debemos someter nuestro corazón para que la convivencia sea posible; pero esa domesticación pública de lo salvaje residente en nosotros ni puede ni debe apagar el *eros* íntimo que nos hace anhelar lo ilimitadamente grande, oscuramente presentido. En una ocasión, Rousseau le preguntó por carta al rey de Prusia: «Sondad bien vuestro corazón, ¡oh, Federico! ¿Podréis decidiros a morir sin haber sido el más grande de los hombres?». A la vez que nos educamos para la mesura –«nada en exceso» se leía en el frontispicio del templo de Delfos– haríamos bien en retener una ingenua capacidad de «entusiasmo», esto es, literalmente, de dejarnos poseer por el dios del delirio colectivo y el frenesí, de nombre Dioniso. Sus seguidoras, las bacantes, corren desenfrenadamente por los bosques, danzan con loco desvarío y, excitadas por la música de timbales y castañuelas, gritan «¡Evohé!», una exclamación festiva de júbilo por la ebriedad de vivir. Sabio será quien sepa administrar sus expectativas en la vida para combinar la moderación, que es el tenor general de nuestra línea de conducta, con el éxtasis producido por ese sentimiento de ilimitado poderío que a veces nos acomete sin razón aparente y ante el que sólo cabe abandonarse y bailar, cantar y chillar.

¡Evohé, evohé y evohé! Bajtín, en su libro sobre Rabelais, alude a esas fiestas grotescas medievales donde se representa a la muerte embarazada. En esos momentos de intensidad emocional extrema no te importaría morir porque adivinas que hasta la muerte resultaría preñada por la penetración de tu sentimiento vital en expansión. Y quien pretenda ignorar en su corazón el imperio del dios de evohé, lo paga muy caro, como Penteo, el héroe de las *Bacantes*, tragedia póstuma de Eurípides. Cadmo y Tiresias, más veteranos y prudentes, sí consienten en venerar al nuevo dios oriental de largas melenas, nívea piel y sonrisa irónica, y en su honor, como manda el ritual, se cubren con piel de corzo, empuñan la vara del tirso y se ciñen la corona de yedra; en cambio, Penteo, tirano de Tebas, racional y engreído, niega en su ciudad el culto a Dioniso por juzgarlo forastero, extraño a las costumbres ilustradas de su pueblo, y tras sufrir un súbito cambio de personalidad bajo el sortilegio del dios, terminó descuartizado a manos de su propia madre, presa de furia destructiva.

De lo que aconteció a Penteo extraemos la lección de que el severo *ethos* característico del hombre civilizado ha de convivir de alguna manera con el *eros* jovial que en nuestro pecho nunca deja de murmurar su canción, porque, de lo contrario, la pulsión erótica reprimida se vengará de esta coacción con mano airada. Registró en su autobiografía Wyndham Lewis, pintor vorticista, el siguiente lema: «Nunca nos permitamos vivir con *amusia*», es decir, ni un solo día sin la compañía de las seductoras Musas. Y así hasta la misma ancianidad, como Eurípides hace decir al coro de *Heracles:* «Jamás vivir lejos de las Musas, estar siempre en el brillo de sus guirnaldas. También el poeta, no obstante su vejez, ensayó un pensamiento divino».

Lo sé, lo sé muy bien: lo anterior suena a declaración de amor a la vida y nada más ridículo y ridiculizable que una persona enamorada. Pese a todo, la mantengo, mientras Dioniso me asista.

BELLEZA Y ARTE EN LA ERA
DE LA EJEMPLARIDAD

36

Responsabilidad en el arte

¿Que el arte asuma responsabilidades? ¡Qué desatino! ¡Qué anticuado! Y, sin embargo, amigo mío, siempre ha sido así. A veces pareciera que la poética romántica, con su insistencia en la pura expresividad subjetiva y su lema de *l'art pour l'art*, desentendido de cualquier otro designio que no sea el arte mismo, haya sido cosa de siempre, cuando sucede lo contrario, es el Romanticismo el que, en un vuelo de pájaro sobre la historia universal, aparece como fenómeno reciente, apenas de un par de siglos atrás, por mucho que últimamente su cosmovisión haya tintado la entera conciencia moderna hasta tornarse la imagen natural del mundo del hombre contemporáneo. Por mi parte, opino que el verdadero arte, a lo largo de los diferentes periodos históricos, nunca ha dejado de servir responsablemente al progreso moral del hombre, y a esta regla no es excepción el arte romántico de la subjetividad, que contribuyó, de manera refleja, aun sin proponérselo, al buen suceso de la causa civilizatoria entonces en liza.

Diréis: ¿qué relación con esta causa pueden tener, por ejemplo, *Los padecimientos del joven Werther*, cuyo suicidio final incitó a una juventud alemana ya bastante inflada de sentimentalismo a quitarse estúpidamente la vida ante el primer contratiempo amoroso (algunos llevaron su mimetismo hasta vestir en el fatídico momento, como el modelo literario, levita azul y chaleco amarillo)? ¿No es esta novela más bien –como la mayoría de las obras maestras de los siglos XIX y XX– un ejemplo de torpe negligencia moral? ¿Qué responsabilidad cabe apreciar en las hermosísimas pero decadentes rememoraciones del narrador de *En busca del tiempo perdido* o en las mórbidas aventuras de Aschenbach, el héroe de *Muerte en Venecia*?

¿Qué en las experimentaciones formales y lingüísticas del *Ulises* de Joyce? Por no mencionar la literatura dadaísta o la surrealista, porque ¿qué otra inspiración hallamos en ellas sino la embriagada autoafirmación del yo y el desprecio nihilista hacia las instituciones sociales de convivencia, cuya ruina anhelan?

Y, sin embargo, sí, en todas estas manifestaciones del arte de la subjetividad romántica, y en otras tantas que podrían citarse, descubrimos un altísimo servicio a la humanidad. Desde la Ilustración, la única elección posible para el hombre civilizado era militar en la bandera de la liberación subjetiva en lucha contra la opresión ideológica y política que habían convertido en norma los Estados absolutos del Antiguo Régimen. Y esas novelas que narran de mil maneras las tribulaciones del individuo en conflicto con una sociedad que lo aliena, contribuyeron decisivamente a la educación sentimental del yo moderno y le despertaron al sentimiento de su propia dignidad, resistente al interés general del Estado y al bien común que éste administra, porque, simpatizando con esos personajes cuyos destinos se agitan entre tantas adversidades, los lectores percibimos como injustas las violaciones que sufren en sus vidas y, de paso, también en las nuestras y, aprendiendo a aborrecer esos atropellos, nos nace el apetito de más y más libertad.

Paralelamente, la experimentación formal que practica la vanguardia artística y literaria es también una forma de liberación, en este caso estilística, porque en esos juegos formales se reivindica la originalidad del creador, que rompe con las técnicas, las rutinas y los oficios heredados, aparentemente necesarios y sancionados por una tradición de grandes maestros, pero que los artistas modernos, con sus audaces transgresiones, demuestran que son artificios históricos y susceptibles de cambio.

De manera que, en suma, tanto en el fondo como en la forma, la literatura de la subjetividad, gracias a la genuina persuasión del arte, mucho más eficaz en la reforma de la sentimentalidad que los tratados discursivos, nos enseñó la pasión por la libertad y el amor a nosotros mismos.

Esta lección ya está aprendida. Ese *amour de soi* que recomendaba Rousseau está sobradamente establecido en nuestros corazones. La misión

histórica del arte de la subjetividad está cumplida. La nueva misión es ahora otra y está relacionada con hallar la manera de armonizar, en convivencia pacífica, a millones de subjetividades enamoradas de ellas mismas y poco acostumbradas a no concederse a sí mismas todos sus caprichos.

Bien mirado, es una especie de milagro que el hombre acepte las inhibiciones inmanentes a la civilizada vida en común, que suponen restricciones a la libertad individual. ¿Por qué conducirme como persona civilizada si es más gratificante ser un bárbaro? Han de ponerse en juego todos los resortes que resulten persuasivos para convencer al hombre a que incline su voluntad por la civilización, pese a todos los gravámenes que conlleva. La tarea civilizatoria ahora pendiente es la urbanización de la espontaneidad instintiva del yo como paso previo a la transformación de éste en ciudadano.

Y en este cometido, el arte, que acumula elevadas reservas de poder carismático y transformador del corazón, es un cooperador necesario. Esa promesa de felicidad del arte –de todo arte, incluso del más sórdido–, ese encantamiento que vierte sobre la realidad inhóspita del mundo, contribuye a hacer más soportables las limitaciones impuestas por la sociedad de los hombres a las pulsiones bárbaras del yo. Es impensable una civilización sin una poética, pues sin ella los gravámenes a la libertad se nos harían odiosos.

El problema estriba en que la mayoría del arte que hoy se produce permanece aún enredado en el añejo paradigma de la liberación subjetiva pese a que sus fuentes hace tiempo que quedaron exhaustas, y esta discordancia está retrasando el momento en que el arte asuma su responsabilidad también en el nuevo periodo histórico, el democrático, que, si quiere ser viable, ha de arreglarse una poética propia, no heredada. El desfase se aprecia con particular pregnancia en las artes plásticas, pero también en la literatura. Alguien debería razonar sobre la actualidad de las olvidadas novelas de educación. Quizá yo mismo lo haga en una entrega próxima.

37

El tema de la novela futura

¿Por qué decimos que la novela nace con Cervantes si siglos antes abundaron las novelas griegas, romanas y bizantinas? El mismo Cervantes escribe en el prólogo al *Persiles* que con su obra «se atreve a competir con Heliodoro», a quien toma como modelo inspirador. El resultado de esa emulación de grave estilo de un autor helenístico hoy olvidado fue una novela algo tediosa, mientras que cuando Cervantes dio suelta a su ingenio, desinhibido ante un asunto de intención relajadamente humorística, concibió *El Quijote* e inventó un género literario en verdad nuevo. ¿En qué sentido nuevo? Ya los tratadistas del Renacimiento se sentían perplejos ante la novela y no sabían a qué categoría adscribir un género que Aristóteles no había tenido en cuenta en su *Poética*. Pero si decimos que la novela moderna nace con Cervantes se debe a otras razones, que tienen que ver con su aptitud para dar forma y expresión a determinado estadio del espíritu europeo.

La premodernidad es aquella etapa de la historia de la cultura que interpreta la realidad como un cosmos, un todo ordenado y perfecto. El hombre es, en el mejor de los casos, el rey o el centro del cosmos, pero siempre una parte de él. El arte, durante esta larga etapa cultural, imita la perfección antecedente del cosmos, la celebra, le dedica himnos. El arte premoderno es, en última esencia, celebratorio y su modo natural de expresión se halla en el verso. Entonces sucedió, en ese hiato fundamental de la cultura que se sitúa entre el siglo XVIII y el XIX, que el hombre empezó a tomar conciencia de sí y se constituyó él mismo en un todo, ya no más parte, ni siquiera parte privilegiada del todo cósmico o social: en ese

momento tuvo lugar el alumbramiento de la subjetividad moderna. Y ese nuevo todo que es el yo subjetivo no se deja asimilar como antes a la colectividad social, no admite su antigua función de tesela de un mosaico que le trasciende porque él mismo es una totalidad más profunda, más significativa, más plena. El conflicto es inevitable: porque la sociedad reclama del individuo con poderosas armas su integración, su participación en las cargas civilizatorias comunes, su contribución a las necesidades de rendimiento social (el oficio y la casa: la producción y la reproducción), pero el individuo autoconsciente se resiste, recela de dar un paso que percibe como una alienación de su universo privado, siente el extrañamiento de un mundo que no es el suyo y que amenaza con anularlo, y vierte toda su alma en el cultivo amoroso de su intimidad recién ocupada, aun a riesgo de recibir la sanción condenatoria de la sociedad, que le hostiliza, le anatemiza y a veces le aplasta hasta morir. No más himnos de celebración: la prosa de este conflicto –narrado en registro trágico, dramático, cómico o grotesco– demandaba un género literario de nueva planta, un guante a medida que calzase la estrenada subjetividad: ésta es la esencia de la novela moderna, desde *El Quijote* de Cervantes a *Doktor Faustus* de Thomas Mann, así como su tema permanente, con mil variaciones.

La novela se pone del lado del afligido individuo, no de la represora sociedad, pero hubo un intento histórico de buscar la conciliación entre las partes: me refiero a las *Bildungsroman*, las novelas de educación que, conscientes de lo invivible de la escisión abierta, narran, de forma ejemplarizante, la lenta maduración sentimental del héroe que conduce a la postre, tras muchas experiencias formativas y enjundiosas peripecias, a su gozosa conformidad con el desempeño de un oficio productivo y con la institución matrimonial, es decir, a su condición de ciudadano. Pero, aunque literariamente algunas de ellas apreciables, en su loable ambición de armonizar los dos mundos fracasan sin remedio: así *Wilhelm Meister* de Goethe, *Verano tardío* de Stifter, *Enrique el Verde*, de Keller, entre otras que suelen citarse, cuyas propuestas de conciliación simplemente no son creíbles por muchas razones. La única excepción quizá sea, acaso sin

pretenderlo, Jane Austen, quien escribe novelas en las que se produce la maravilla de una tensión felizmente resuelta y de unos personajes que, sin dejar de ser modernos, son también civilizados, miembros inteligentes de su refinada comunidad.

Y ahora ¿qué? Porque lo cierto es que el antiguo conflicto ha cesado. Hubo un tiempo en que el individuo vindicó sus libertades frente a las opresiones tradicionales y el arte noveló con puntualidad esa heroica riña. Pero ahora ya no: nuestra libertad ya no es conflictiva sino pacífica, pues vivimos en una cultura no represora, en la que las coacciones colectivas han sido deslegitimadas, sus torvas genealogías desenmascaradas, sus pretensiones de validez convenientemente «deconstruidas». El conflicto por la liberación subjetiva ya no es nuestro tema sino que lo es la indolencia que el hombre liberado arrastra lánguidamente por falta de motivaciones, entregado al consumo de mercancías y de afectos mientras nada en el mundo le induce a ser ciudadano, y entretanto vive en sociedad sin estar socializado. La novela moderna ha perdido el argumento originario, pero la orfandad temática no ha de durar porque otra tarea se impone: narrar el camino biográfico que lleva de las profundidades insondables del yo a la aceptación voluntaria de las cargas civilizatorias. ¿Por qué elegir hoy ser civilizado pudiendo permanecer en la barbarie? He aquí un gran asunto novelesco. La socialización pendiente ya no es conflictiva pero sí sobremanera problemática y reclama un género literario que le sea propio. Si en su día fracasó en aquella conciliación imposible la antigua *Bildungsroman* –en España ni siquiera existió como tal–, acaso ahora este género adquiera nueva actualidad aplicado al viaje formativo, salpicado de aventuras, que parte de la subjetividad inflacionaria hacia la *terra incognita* de la ciudadanía.

Sea, pues, nuestro lema: menos novela conflictiva de liberación y más novela problemática de socialización.

38

Poéticamente correcto

Me maravilla esa buena gente que, cuando le preguntan cuál es su mayor defecto, con gran desenfado presentan por tal lo que evidentemente es una virtud sólo que en grado superlativo: «Soy demasiado autoexigente», «soy demasiado sensible», «soy demasiado generoso». Resulta que a algunos de ellos los conozco personalmente y a mí mismo me vienen a las mientes con prontitud otros feos vicios que les convendrían mucho mejor. Nadie confiesa: «Soy mezquino, envidioso, tacaño o resentido», o cualquiera de las cosas desagradables que tanto menudean en la condición humana. Tampoco conozco a nadie que haga de sí mismo la siguiente presentación: «Soy políticamente correcto». Aquí todo el mundo es políticamente incorrecto, hasta los más remilgados y modosos lo proclaman con pícaro atrevimiento. Con ello, naturalmente, quieren sugerir que son poco o nada convencionales –lo cual supone ignorar la función civilizadora de las costumbres– y que se identifican con la figura romántica del rebelde o el inconformista. El campeón de los políticamente incorrectos es, por supuesto, el artista contemporáneo y en especial aquel que no tiene inconveniente en exponer sus obras –una denuncia aplastante de los abusos de la democracia capitalista– en museos estatales y con cargo a los presupuestos públicos; el ministro o la autoridad oficial de turno que inaugura la exposición pondera en su discurso con simpática complicidad la radical incorrección del celebrado creador; cuando muere, las necrológicas encarecen con admiración póstuma cómo la fuerza de su genio le llevó a transgredir todas las reglas comunes de convivencia, aquellas que los demás hombres, los del montón, tratamos de respetar día a día con modestia y

esfuerzo. La paradoja reside en que al reclamarse todos ellos transgresores, acaban engrosando la masa innumerable de quienes se definen de igual modo, en tanto que se convertiría realmente en un especimen único aquel que admitiera con llaneza ser políticamente correcto. Supongo que tampoco es tan mala cierta corrección política, sanamente entendida. Con todo, no me propongo hablar ahora de lo políticamente correcto sino de lo poéticamente correcto. ¿Qué poética necesitamos en esta época democrática de la cultura?

En las sociedades avanzadas, la población se concentra en núcleos urbanos y la promiscuidad humana acentúa aún más la necesidad de alguna clase de protocolo de urbanidad que reglamente la civilizada vida en común. Una restricción como ésta a la libertad puede parecer fastidiosa pero ocurre como con la gramática: sólo el respeto de unas reglas previamente aceptadas por todos permite la comunicación social. La tarea de la filosofía contemporánea se resume en llevar esta metáfora hasta sus últimas consecuencias. Quien aprende un idioma no está siendo alienado por un déspota explotador –el gran Gramático– que le somete a una morfología, una sintaxis y una semántica opresivas, sino que ese aprendizaje le ofrece instrumentos para salir de la balbuceante infancia (palabra cuya etimología designa la incapacidad de hablar) y entrar así en la sociedad de los hombres, sin olvidar que le está prestando categorías y conceptos para pensarse a sí mismo incluso en soledad. La gramática conforma un código social que nos obliga a observar una conducta pero precisamente al orientar el uso de nuestra libertad nos faculta para superar el estadio animal de los chillidos ininteligibles y nos distingue como entidades dotadas de *logos* (voz griega que significa a la vez razón, palabra y pensamiento, atributos característicos de lo humano). El ejemplo gramatical muestra que determinados límites sociales impuestos a nuestra espontaneidad, lejos de enajenarnos, ensanchan paradójicamente la libertad que tanto amamos y esto ocurre porque en el proceso de socialización (en la interiorización consentida de ciertos límites externos) el hombre se constituye como individuo y encuentra su forma más propia y genuina. La gramática de las relaciones personales es la amistad: seleccionamos a

nuestros amigos por afición pero el trato liga nuestro corazón a ellos porque –se dice– *les tenemos ley*, lo que supone una gozosa autolimitación para el yo. Como lazo que los hombres eligen voluntariamente para atar su libertad, la amistad es el paradigma de la socialización no coercitiva.

Escribió Schiller: «El antiguo es poderoso por el arte de la *limitación;* el moderno lo es por el arte de la *infinitud*». Ninguna época puede prescindir de una poética que designe a la literatura su misión civilizadora, porque, parafraseando a Nebrija en el prólogo que puso a su *Gramática*, siempre la lengua fue compañera de la civilización. La poética democrática tiene el cometido de urbanizar los anhelos de esa subjetividad moderna, acostumbrada en su corazón a los excesos de la infinitud, y de devolverle al placer de la limitación cuando, como la amistad, es libremente elegida, lo que favorece la concordia social y a la vez le perfecciona como individuo. Esa literatura que nos enseñó en los últimos tres siglos a ser *libres* bien podría ahora educarnos para ser *elegantes*, término cuya raíz denota un modo atractivo de elegir (de ahí la elegancia) usando para lo mejor una libertad ya conquistada. Un producir poéticamente correcto será aquel que cumpla lo que cantó Mignon, el personaje de Goethe: «Dejad que lo parezca hasta que lo sea». Tras el desencantamiento moderno de la cultura, el arte es quizá la última de las fuentes de un potencial neo-encantamiento del mundo tan necesario para que no sólo la ley jurídica coactiva, sino, en el substrato de ella, la ley de la amistad gobiernen las ciudades. Si la literatura presenta ejemplos imaginados de autolimitación –de tener ley y no sólo de padecerla–, entonces, dado el hechizo magnético del arte y su poder transformador sobre los corazones, acabará levantando en la sociedad ondas expansivas de amistad cívica. Al final, todo se reduce a seguir el consejo de Kafka: «En la lucha entre el yo y la realidad, ponte siempre del lado de ésta».

Quizá tengáis curiosidad por saber cuál es mi peor defecto. Os lo diré con franqueza, aunque me duela. Después de someterme a un descarnado autoanálisis, debo admitir que a veces soy demasiado perfeccionista.

39

Prenda del atardecer

La cultura griega es promisoria, siempre de amanecida. No faltan en ella los elementos de la negatividad del mundo –los griegos inventaron la tragedia– pero una positividad, una afirmación de lo humano aún mayor, se impone frente a tensiones y antagonismos. Homero canta a la aurora de rosáceos dedos y presenta héroes cuya existencia es tan poderosa que basta para redimir las sordideces y pesadumbres del humano vivir. En Grecia no hay atardeceres. Dice Erwin Panofsky: «Sin demasiada exageración, podría afirmarse que Virgilio descubrió la tarde». No el Virgilio de *La Eneida* o las *Geórgicas*, sino el de los idilios dulces y elegíacos de las *Bucólicas*, bañados en la melancólica luz del atardecer. En la décima y última égloga Galo muere de amor no correspondido por la coqueta Lícoris y el poeta, un pastor que asiste a la escena, cuenta cómo, para consolarlo, se acercan Apolo, Silvano y Pan al pie de la solitaria roca, donde se lamenta el desesperado amante. Es inútil. Galo termina su canción sin despecho, pero en tono fatalmente resignado, como quien ya ha aceptado su final: «El Amor lo vence todo; también nosotros cedamos al Amor». Y el poeta le dice entonces a sus ovejas: «Volved a casa, saciadas. Volved, cabrillas mías, que ya está aquí la estrella de la tarde». La Roma clásica no sólo nos legó obras jurídicas y de ingeniería; en ese verso latino –«*ite domum saturae, venit Hesperus, ite, capellae*»– Roma inventó el atardecer. Mi gratitud.

Durante siglos, la belleza fue entendida como forma. Era una definición que convenía a las cosas complejas, compuestas por varias partes enlazadas armoniosamente por una misma *symmetria*. Pero Plotino quiso describir la belleza del Uno, aquello simple y sin partes que está más allá de las formas

platónicas, y dijo que la belleza era luz incorpórea. Poco después Pseudo-Dionisio dará la fórmula para toda la Edad Media: belleza es forma y luz, *consonantia* y *claritas*. En la tradición prevaleció el ideal del límite y de la proporción. A partir de la traducción que Boileau, en el XVII, hizo de la famosa obra retórica de Longino, empezó a distinguirse entre lo bello y lo sublime. Lo bello es el esplendor de una forma perfecta, mientras que lo sublime reside en el sentimiento que produce la presencia de lo grandioso, evocador de algo infinito, desmesurado, ilimitado. El placer de lo portentosamente imperfecto.

Si los atardeceres son bellos, lo son en primer lugar porque esas horas crepusculares resaltan las formas silueteadas de las cosas. Aunque haya sido explotado *ad nauseam* por la industria de la reproductividad técnica, el espectáculo conserva el aura del primer día de la creación. El sol vespertino, que el ojo humano ve ahora más grande que cuando reinaba en lo alto, ya no es como antes un sol de justicia sino un sol de misericordia. El mundo, suavemente cambiante, se lentifica y convida a pensar con indulgencia sobre uno mismo y los demás. «Al atardecer de la vida nos examinarán del amor», dijo el autor del *Cántico espiritual*. Al mismo tiempo, la luz tornasolada presta una nueva profundidad a los objetos, que adquieren sombra, y a nosotros nos concede una extraña lucidez de duermevela: ya dijo Hegel que al caer de la tarde levanta el vuelo la lechuza de Minerva. Ser sabio es verle la espalda a las cosas; y, en efecto, al cambiar el decorado –del día a la noche– uno cree adivinar, aprovechando un descuido de los operarios, la tramoya que hay detrás del gran teatro del mundo.

Pero si el atardecer posee la belleza de la forma, posee con más motivo la belleza de la luz, pues sobre todo es resplandor y claridad. Cuando el sol se pone –ese ojo incandescente, ese huevo pitagórico, esa decoración futurista–, el cielo, convertido en un murmullo de brasas, se enriquece con una variedad de tonalidades templadas, de una elegancia natural. El ocaso ilumina sin quemar y dora el aire con un hálito tibio. Tan grandioso es el portento lumínico –ese «rosicler divino» del verso de Góngora– que la belleza, aunque cotidiana, repetitiva y previsible, se hace sublime. Y

sublime, según Kant, es aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña. Por eso cuando vemos atardecer sentimos nuestra parvedad consustancial y tomamos conciencia de nuestra mortalidad inevitable. Belleza y muerte.

Todos los días de mi adolescencia me asomaba a la terraza de mi casa para ver el sol ponerse detrás de los edificios fronteros. En mi pecho los tempranos presentimientos se mezclaban con el miedo a entrar en un mundo que no me daba ninguna garantía de poder darles cumplimiento. Frente a las voces que ya me anunciaban los desengaños de vivir, el espectáculo de la tarde se constituyó en la única prenda fiable. Supongo que, a la mirada del científico materialista, el atardecer es sólo un efecto óptico, reducible a una combinación de fenómenos físicos y atmosféricos. Para mí era la prueba –y lo sigue siendo– de que en este mundo nuestro, pese a sus conocidas miserias, lo más hermoso y sublime también tiene cabida, dando la naturaleza una corroboración diaria y pública de ello. Y en medio de tantas dificultades, el arte de vivir consiste en imitar la naturaleza y estar a la altura de lo que ella sabe producir. Kant añade que si lo sublime contiene algo tan potente que nos intimida, por otra parte su contemplación nos hace descubrir, dentro de nuestra debilidad, una fuerza que antes no conocíamos. Porque comprendemos que lo más temible –tormentas, tempestades, volcanes y terremotos– puede arrebatarnos la vida sin nuestro consentimiento, pero nunca la dignidad, que es una capacidad de resistencia basada en una independencia y en una superioridad exclusivamente humanas.

No hay mayor dignidad sobre la tierra que la de ser hombre. Ni Apolo ni Silvano ni Pan podrán convencer a Galo. Sólo el atardecer, si abre los ojos a su significado.

40

Belleza sorprendida

En carta de 16 de junio de 1771 Werther –el héroe de la novela de Goethe– informa a su corresponsal de cómo conoció a Lotte, «una de las criaturas más adorables del mundo». Tomó un carruaje para llevar a dos damas a un baile en el campo y de camino fueron a recoger a una amiga de ambas. Llegaron a su casa a la hora del crepúsculo. Werther se apeó gentilmente, atravesó al patio y, al subir la escalinata y abrir la puerta, «presenciaron mis ojos el espectáculo más encantador que jamás vieran. Seis niños de dos a once años correteaban en la antesala alrededor de una muchacha de hermosa figura y estatura mediana, que llevaba un sencillo vestido blanco con lazos rosa en los brazos y en el pecho. Tenía una hogaza de pan en la mano e iba cortando para cada pequeño una rebanada según su edad y apetito». Desde el momento en que contempló a Lotte ocupada en esta modesta tarea doméstica, el joven cayó fatalmente enamorado.

Nada más *sexy* que la belleza inconsciente de sí misma y sorprendida en su atractivo mientras ejecuta algún quehacer práctico. En eso reside la erótica de los uniformes: la belleza natural se hace aún más irresistible cuando se enfunda en un atuendo profesional que la despersonaliza. Werther fue quemado por la flecha del amor porque Lotte estaba dando de merendar a sus hermanos y fue justamente esa actitud ancilar, de olvido de sí misma, lo que atrajo su atención fervorosa. También la belleza corporal tiene algo de instrumental. El cuerpo más seductor se compone de partes que cumplen siempre una función orgánica: el cabello, los ojos, la boca, el busto, el sexo, las piernas –por mencionar sólo la perspectiva frontal–, todos al servicio de una necesidad biológica y funcionando ciegamente

como si ignorasen la turbación refleja que suscitan. Y al contrario: obsérvese que –a diferencia del pavo real– no hay en el cuerpo humano ningún órgano destinado exclusivamente a soliviantar el deseo; si gusta, si encandila, si inflama al espectador, lo hace distraídamente, como extrañado de su poder, mientras se aplica a sus urgencias vitales primarias. He aquí el riesgo de cierta cirugía estética invasiva cuando, en vez de realzar discretamente lo natural de nuestra constitución, lo sustituye por órganos sintéticos nuevos, costosos, sin función vital expresa, llamativamente orientados a gustar, y entonces el eros, inhibido ante tanta *intención*, se coarta en su fin. Cuando Platón definió el amor como un «penetrar en belleza» debió haber añadido que se trata siempre de una belleza distraída, sorprendida en su ministerio. Se parece a esos remeros que cita Kierkegaard, que sólo avanzan en su singladura cuando dan la espalda a su objetivo. Es verdad: sólo una hermosura que da la espalda a su poder resulta verdaderamente deseable.

Recuerdo haber leído a un arqueólogo curtido en mil exploraciones que los yacimientos griegos se distinguen siempre, en comparación con los de otros lugares, por la belleza que acompaña a la pieza hallada en la arena o el fondo del mar, por humilde que sea: ese pueblo admirable no podía concebir una herramienta sin prestar a lo útil el encantamiento de una forma deliciosa. Para mí, la quintaesencia de lo bello se compendia en la cerámica griega arcaica y clásica, ánforas y vasos de vientres tallados con idílicas figuras negras y rojas y usados para la modesta tarea de escanciar el vino mezclado con agua en los simposios. Si no hay utilidad sin belleza, tampoco encontramos allí belleza sin utilidad, ningún ornato rococó y superfluo: la poesía, la música, la arquitectura, el teatro, la retórica o la filosofía son actividades comunitarias y deben contribuir al éxito de una sociabilidad amable y buena. Aquí no rige el *aut-aut* romántico que te obliga a elegir entre lo bello y lo útil. Por el contrario, el ideal griego del *kaloskaiagathos* aúna lo bello con lo bueno, lo justo, lo útil y lo santo. «Un más amargo fin (que el del héroe Belerofonte) / aguarda a lo que es agradable a despecho de lo justo» (*Ístmica*, 7. 47), advierte Píndaro, sublime poeta.

Un utilitarismo feo y ramplón es un gran fastidio. Pero casi peor me parece esa belleza supernumeraria que se hace demasiado consciente de sí misma y, sustituyendo la utilidad social por el interés de cortas miras, trata de rentabilizar para su propio beneficio el deseo o el agrado que suscita en los demás. En § 45 de su *Crítica del juicio* relata Kant la conocida anécdota del alegre hostelero. Para contentar a los huéspedes que se alojan en su casa, esconde en el bosque a un «compadre burlón» que, sirviéndose de una caña, sabe imitar el hermoso canto del ruiseñor. Los mismos que gozaban de esos trinos con embeleso se sienten frustrados cuando el engaño se descubre. ¿Por qué, si la música es la misma? Porque al principio el huésped cree ser testigo privilegiado del júbilo de una naturaleza sorprendida en su felicidad mañanera, mientras que el placer huye de él tan pronto conoce que esa felicidad aparente es sólo un simulacro y la supuesta sorpresa no otra cosa que un bien calculado interés.

Todo este rodeo para explicar y explicarme por qué no acabo de encontrarle el chiste a viajar a los lugares que fueron esplendorosos en el pasado y que ahora pervierten su genuina belleza heredada haciendo del turismo su principal fuente de ingresos. Palacios, templos, edificios civiles, mercados, plazas o puertos levantados por muertos con talento que ya no sirven a las necesidades cotidianas y reales de la población viviente; salones, cuadros, tapices, esculturas, vajillas, lámparas, joyas o mobiliario catalogados en museos y sin poseedores que les den uso. Una ciudad demasiado consciente de sus atractivos y sin posibilidad de ser sorprendida; una liga de compadres burlones camuflados por todos sus rincones; una maravillosa Lotte que da la merienda metamorfoseada en muñeca de plástico sintético.

41

Atrévete a sentir. Sobre lo sublime contemporáneo

1. ¿Podemos sentir, pensar y representar lo sublime en la actual época de la cultura? La etimología latina de «sublime» *(sublimis)* señala lo muy alto y «sublimar» indicó al principio levantar o elevar. ¿Existe hoy una literatura de estilo elevado? ¿Sería imaginable algo semejante a la antigua epopeya homérica o a una tragedia griega protagonizadas por héroes míticos que, según la preceptiva aristotélica, se caracterizan por ser superiores a nosotros, las personas reales? Muchos tenderían a pensar que no. Vivimos una hora en la que la simple mención de lo sublime suscita en la mayoría un mohín de escepticismo, cuando no una palabra de sarcasmo. El cinismo ambiente ha desterrado del mundo contemporáneo la mera conjetura de lo grandioso, pues así precisamente se define lo sublime: como lo grande, eminente, excelso, de elevación extraordinaria. La presente etapa de la cultura, desertora del ideal, habría quedado inhabilitada para tan subido sentimiento porque el igualitarismo democrático impone una nivelación general que lo excluye. Al *homo democraticus* le sería dado disfrutar de las cosas sublimes producidas por los clásicos de nuestra gloriosa tradición cultural –en una relación arqueológica o anticuaria con ellas– pero ya no crearlas. Eso ya no, salvo acaso una sublimidad rasamente cuantitativa, como esas colosales obras de la arquitectura moderna o la admiración ante las extensiones impensables del universo con sus millones de millones de estrellas y galaxias que estudia la astrofísica. Pero, una cualitativa, concebida como grandeza moral y estética, se nos antoja hoy muy poco convincente.

Ahora bien, ¿y si la inveracidad de lo sublime a los oídos contemporáneos respondiera a causas accidentales, adventicias? Ojalá sea así porque sin ese anhelo de elevación hacia lo óptimo las culturas se empobrecen sin remedio. Cada época propone un ideal –griego, romano, medieval, renacentista, ilustrado, romántico– que, como expresión cimera de lo humano, seduce por su perfección, ilumina la experiencia individual y moviliza el entusiasmo latente haciendo avanzar al grupo en una dirección. Una sociedad sin ideal –y lo sublime es una forma de ideal– está condenada fatalmente a no progresar, a repetirse y a la postre a retroceder. Nada prueba la incompatibilidad esencial entre la democracia y un ideal sublime. Quizá sólo exista con la versión distorsionada que de ese ideal ha depositado a las orillas del presente las oleadas de la historia, de suerte que, restituido a su significado original, se hallaría en condiciones de fecundar nuestra cultura tanto como lo hizo en las anteriores y agitar positivamente las fuentes de un entusiasmo por ahora reprimido y a la espera de su momento propicio.

2. Durante la Antigüedad lo sublime es una variedad de lo bello. La belleza se asocia primeramente a las cosas dotadas de forma, justa medida y proporción. Pero también le son propios el éxtasis, el hechizo o el rapto que suscita lo sublime. En el diálogo platónico *Ión*, Sócrates contrapone la técnica y ese don inspirado por un dios que entra en el poeta, se apodera de él y le hace componer versos de alta belleza, presa de furor y divino delirio, sobre temas de los que carece de conocimiento empírico. Los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses; cuando poetizan se hallan fuera de sí y el alma les desborda de entusiasmo. De donde se sigue que el concepto formal de lo bello debe completarse con esa otra belleza de calidad sentimental que se compendia en la palabra *entusiasmo*, cuya etimología (*en-thousiasmos*) evoca justamente esa posesión divina.

En los primeros siglos de nuestra era, un desconocido profesor griego escribió el tratado de retórica *Sobre lo sublime*, atribuido a un tal Longino. Lo sublime es como una elevación y una excelencia en el lenguaje, aquella grandeza que gana siempre nuestra admiración porque es digna de imitación y de perduración en las generaciones siguientes. «Es grande –

leemos en el tratado– sólo aquello que proporciona material para nuevas reflexiones y hace difícil, más aún imposible, toda oposición y su recuerdo es duradero e indeleble. En una palabra, considera hermoso y verdaderamente sublime aquello que agrada siempre y a todos.» Este agradar universal («siempre y a todos») es obra de la naturaleza porque ella «hizo nacer en nuestras almas desde un principio un amor invencible por *lo que es siempre grande*».

Esto vale para amar lo grande, pero ¿cómo crearlo? ¿Cómo produce el poeta una obra literaria sublime? Longino cree que el artista, además de poseer una depurada técnica (para el uso de figuras, la elección de palabras justas y la composición), ha de reunir además disposiciones intelectuales y sentimentales innatas, toda vez que «lo sublime es el eco de un espíritu noble». El célebre capítulo 9 del tratado se refiere a esa «natural grandeza de espíritu» de dichos poetas: «El verdadero orador no debe tener un espíritu mezquino e innoble. Pues no es posible que aquellos que han tenido toda su vida hábitos y pensamientos bajos y propios de esclavos realicen algo digno de admiración y de la estima de la posteridad. Grandiosas son las palabras de aquellos que tienen pensamientos profundos». La segunda disposición innata es una pasión entusiasta y vehemente, una emoción «que respira entusiasmo como consecuencia de una locura y una inspiración especiales y que convierte las palabras en algo divino».

En suma, grandes pensamientos (nobleza) y grandes sentimientos (entusiasmo).

Para la Antigüedad el mundo conforma un cosmos finito, cuya belleza reside en la limitación. Lo ilimitado, lo infinito, son siempre sospechosos para el griego, porque remiten a una situación caótica, monstruosa, previa a la determinación de las leyes naturales. El arte no debe tratar de inventar nada sino imitar la bella perfección de una naturaleza preexistente. Incluso para Longino lo sublime se integra en lo bello y se puede hablar con propiedad en él de una belleza sublime. Pero es cierto que en su tratado (capítulos 35 y 36) encontramos expresiones que parecen subvertir este orden clásico porque sugieren la insuficiencia de la naturaleza para un poeta inflamado que, «abandonando las fronteras del mundo», alcanza una

grandeza supranatural que, a pesar de su imperfección, es sublime. Aquí se apunta la posibilidad de una sublimidad antibella y antinatural, sin imitación, que la modernidad, leyendo a Longino a su conveniencia, convertirá en canónica.

3. Longino llegó a la Europa moderna, tras siglos de olvido, por la traducción de su tratado que en 1674 hizo el académico francés Boileau-Despréaux. Pronto se apropió del concepto el pensamiento inglés, que lo trasplantó desde los dominios de la retórica, su lugar original, a los de la psicología de las artes visuales. Para Addison, en *Los placeres de la imaginación* (1712), estos placeres son de tres clases según los objetos que comparecen a la vista: lo bello, lo singular y lo grande (los dos últimos acabarán recibiendo el nombre de pintoresco y sublime, respectivamente). Ante lo grande, dice, «caemos en un asombro agradable y sentimos interiormente una deliciosa quietud *(stillness)* y espanto *(amazement)*». Burke, autor de *De lo bello y lo sublime* (1757), el texto más influyente en la materia junto al de Longino, permutará la tríada de Addison por un dualismo insuperable, definitivo, entre sólo las dos categorías del título, cuyo antagonismo exaspera hasta el extremo. *Lo bello* es una sensación sociable, de placer o amor, que suscita la vista de determinados cuerpos pequeños, graciosos y delicados. *Lo sublime*, en cambio, es un deleite solitario. Y en su analítica de lo sublime Burke caracteriza esta categoría con propiedades romantizadas contrapuestas a su visión neoclásica o rococó, muy siglo XVIII, de la belleza. Produce asombro y admiración la contemplación de esos grandiosos fenómenos desatados en la naturaleza –tempestades, huracanes, terremotos, volcanes en erupción, la pavorosa majestad de la noche oscura– cuando observamos la proximidad del peligro que nos amenaza pero al mismo tiempo nos sabemos a salvo de él. Y ninguna fuente mayor de lo sublime que el vislumbre de lo que, por no poder percibir sus límites, presentimos infinito. «La infinidad –escribe Burke– tiene una tendencia a llenar la mente con aquella especie de horror delicioso *(pleasing horror)* que es el efecto más genuino y la prueba más verdadera de lo sublime.»

Aquí se consuma el giro moderno de lo sublime. Por un lado, una belleza natural seca, simétrica y ornamental; por otro, una sublimidad infinita, en trance, sobrenatural y por eso mismo deforme o informe. El más consecuente corolario de este presupuesto lo hallamos, dentro de las artes visuales, en el expresionismo abstracto norteamericano. En un texto de 1947, «The Sublime is Now», Barnet Newman escribió que «la única pregunta que se impone hoy es cómo crear un arte de lo sublime», lo cual requiere, afirma con radicalidad, una previa destrucción de la belleza. Y ese designio lo creía cumplido en el arte abstracto de su país, sin imitación de bellas formas naturales, que «reafirma el deseo natural del hombre por lo exaltado y nuestra relación con las emociones absolutas». Y el crítico Rosenblum en «The Abstract Sublime» (1961) conecta *Luz y verde sobre azul* de Rothko (1954) con *Monje al borde del mar* de Friedrich (1809) para argüir que las raíces comunes del expresionismo abstracto y la pintura de paisajes del Romanticismo se hallan en el arte de lo sublime.

En su *Crítica del juicio* (1790) Kant confirma el antagonismo burkeano entre lo bello y lo sublime así como la intimidad del segundo con la infinitud. Para Kant lo sublime –«aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña»– es un sentimiento despertado por la idea de infinito, una idea que, por el mero hecho de poder ser pensada por la razón, demuestra la superioridad de nuestro espíritu sobre la precaria naturaleza. Si la naturaleza es bella por su forma y su limitación, lo sublime invierte los términos y participa de lo informe e ilimitado que la idea de infinitud lleva en su vientre. Sólo que ahora, a diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad, esa idea de infinitud no denota carencia sino, al contrario, plenitud máxima. El hombre postcopernicano es un rey destronado que, al perder el centro del cosmos, compensa la herida en su narcisismo constituyéndose él mismo en una totalidad aún mayor. Y lo sublime es la categoría estético-moral que mejor se adapta a este segundo mundo espiritual: el de la subjetividad moderna de anhelos infinitos. «Lo sublime –escribe Lyotard comentando el citado artículo de Newman– es el modo de la sensibilidad artística que caracteriza la modernidad.» Lo sublime ya no es cuestión de *elevación*, como en Longino, sino de *intensidad*, de manera que

puede incluir las supuestas imperfecciones, las infracciones al gusto, la fealdad, si son lo bastante intensas. «El arte no imita la naturaleza, crea un mundo paralelo, *eine Zwischenwelt*, dirá Paul Klee, donde lo monstruoso y lo informe tienen su derecho porque pueden ser sublimes.»

En lo sublime kantiano sorprende Eugenio Trías el origen de ese inquietante deslizamiento moderno de lo sublime hacia *lo siniestro:* sin límites de ninguna clase, informe y contrario a la belleza, se abre a lo abismal, terrorífico, espantable, mórbido y aun demoníaco. Así, sublime en el siglo XX serán, por ejemplo, los desfiles y concentraciones nazis filmados por una fascinada Leni Riefenstahl; y en el siglo XXI, nada más sublime, diría el compositor Stockhausen aún bajo los efectos de su impacto, que el choque televisado de los aviones terroristas contra las Torres Gemelas de Nueva York.

4. Longino ya se preguntaba por qué en su época escaseaban los poetas sublimes. Se daba dos razones. La primera, la ausencia durante el imperio romano de libertades democráticas: «La democracia es una excelente nodriza de genios y sólo con ella florecen los grandes hombres de letras». La segunda, el desmedido afán de riquezas y de placeres de sus coetáneos, quienes, dominados por la indiferencia, ya no miraban hacia arriba ni emprendían jamás nada digno de emulación y honor. ¿Qué diríamos de nuestra época? En este comenzado siglo la democracia se halla sólidamente asentada en Occidente, pero reina por todas partes la indiferencia ante lo sublime. ¿Por qué? ¿Sólo por el afán de riqueza y placeres?

El anterior recorrido histórico –que va de lo elevado a lo siniestro– explica por qué esa sublimidad distorsionada que hemos heredado de la modernidad carece de persuasión como ideal movilizador para la época democrática. Se hallaría pendiente la tarea de restauración y civilización del concepto, que empezaría por recuperar la noción de sublimidad bella o belleza sublime, entendida como grandeza y ejemplaridad digna de imitación y perduración, como elevación y no sólo como intensidad. Una sublimidad no sólo cuantitativa –no sólo ese gigantismo de los grandes números al que es propensa nuestra cultura colosalista– sino sobre todo

cualitativa, que aspira a lo mejor en todo. En fin, una sublimidad de la finitud y amiga de los límites, urbana más que natural y dispuesta a absorber la vulgaridad para transformarla sin ignorarla desdeñosamente.

Sólo el entusiasmo nos peralta a lo sublime y hoy esta emoción divina parece que se nos niega, apagadas sus fuentes por el escepticismo y la resignación generales. El propio Longino alerta contra el falso entusiasmo, la vana hinchazón, la solemnidad que no conmueve, el patetismo inoportuno. Lord Shaftesbury dedicó la mayor parte de su *Carta sobre el entusiasmo* (1708) a denunciar sus modalidades corrompidas, que en su época habían tomado la forma de fanatismo religioso extático. El verdadero entusiasmo, dice, permanece poderoso ante la libertad de crítica y el sentido del humor.

Kant dio el lema a la modernidad, ese «atrévete a pensar» *(sapere aude)* que todavía nos guía. Ahora nos convendría una exhortación pareja a dejarnos conmover, con entusiasmo crítico y bienhumorado, por todo lo grande, noble y hermoso de este mundo. El nuevo lema saldría de una ligera modificación del anterior, que no deroga sino complementa.

Y diría sencillamente: «Atrévete a sentir».

PALABRA DICHA, PALABRA ESCRITA

42

Aladas palabras

Si bien se mira, no sería estrictamente necesario que los debates parlamentarios fueran orales, porque con no menor eficacia los representantes de los partidos políticos en las cámaras legislativas podrían defender sus posiciones intercambiándose documentos escritos antes de votar; tampoco lo es que los juicios penales exijan la comparecencia presencial de las partes –imputados, acusadores, testigos– ante el tribunal que decide, en lugar de tramitar el proceso por escrito, como sucede en los juicios civiles; no sería difícil multiplicar los ejemplos, pero los dos aducidos sugieren que, para cuestiones de elevada importancia, la oralidad –curiosamente– añade la gravedad, la seriedad y la garantía de las que está privada la comunicación escrita. Y la presencia física en las concentraciones ciudadanas, en las lecturas poéticas, en las conferencias, en las funciones de teatro, en las ceremonias de culto religioso, proporciona también una inmediación irreductible, un ingrediente celebratorio y comunitario, que faltan sin remedio en la traducción de esos actos a los códigos del papel escrito. ¿Por qué?

La presencia de una asamblea reunida ante un orador compromete a éste de dos maneras. En primer lugar, a la vista de un público que se ha reunido para escucharlo, el orador no puede incurrir en la desconsideración de declarar conceptos, ocurrencias o caprichos banales de interés exclusivamente particular que sólo a él le conciernen, sino que, si es mínimamente consciente de la situación, adoptará el tono adecuado y disertará «en nombre de todos», asumiendo la posición de un «yo generalizado» en el que todos los oyentes pueden hallar un punto de

encuentro. De ahí ese acento grave, moral, edificante, de alta responsabilidad, que es intrínseco al registro oral.

En segundo lugar, en el acto público los comparecientes *prestan su atención* al orador; ahora bien, la atención es sagrada, porque somos seres atencionales y donde está nuestra atención está nuestro corazón y nuestro ser por entero. Por consiguiente, prestar nuestra atención es prestar nuestra alma. De modo que, ¡por los dioses!, los oradores harían bien en recordar siempre que la amable audiencia les presta su atención pero no se la regala y que, una vez terminada su intervención, vencido el préstamo, han de devolverla sin grave quebranto atencional y, mientras la tienen provisionalmente en depósito, están obligados en conciencia, si conservan aún porciones de buen juicio, a respetarla, a cuidarla y, si es posible, a entretenerla y entretener a sus legítimos poseedores. De ahí ese segundo elemento de la buena oralidad: el hechizo, el encantamiento, el carisma, la santa amenidad. Y cuando el orador, sensible a la naturaleza de las formas orales de comunicación, cumple con los dos compromisos expresados –el de ser responsable en la elección de temas de común interés y el de tratar con el debido respeto a la atención confiada en préstamo–, la asamblea expectante siente la emoción de estar asistiendo colectivamente a un momento único, por lo que tiene de acontecimiento performativo, vívido, irrepetible.

Hasta el siglo XIX, la entera cultura europea es un formidable *flatus vocis*, esto es, una cultura hablada regida por la ley de las «aladas palabras», en expresión de Homero. Incluso tras la recepción griega de la escritura fenicia, incluso tras la invención renacentista de la imprenta, durante la época premoderna la producción literaria se halla siempre de una forma o de otra bajo el signo de la oralidad, cuya esencia se resume en el «instruir deleitando» que Horacio recomendaba a los poetas en su *Epístola a los Pisones*.

Cuando pasamos de la palabra dicha a la escrita, nos introducimos en un mundo espiritual distinto: la arbitrariedad de los signos escritos (Saussure), la fijeza y la disponibilidad perpetua del texto –que puede dejarse y volverse a tomar cuantas veces uno quiera– favorecen el rigor, la lógica, el

sistema, en detrimento de la seducción, la persuasión y la gracia que derrama la musa cuando se materializa comunalmente. No es casual que la severa ciencia, los secos códigos jurídicos y la abstracta metafísica nacieran con la recepción del alfabeto. Con el libro se pierde la comunidad entre el hablante y el oyente, creándose una mediación editorial entre ellos que los une tanto como los separa, y desde entonces escribir y leer se convierten en dos vicios solitarios. Y como, a diferencia de las manifestaciones orales, presididas por el principio de unidad de acto, los signos escritos admiten combinaciones innumerables sin límite tasado, el Romanticismo encontró en ella su medio de expresión predilecto, porque al alma romántica, de anhelos infinitos, se le quedaba corto el elemento oral, con sus restricciones espacio-temporales y sus compromisos morales implícitos, y en cambio encontró en el papel, que lo aguanta todo, un soporte idóneo para abandonarse a una orgía de expresividad subjetiva. El escritor romántico, en el secreto de su gabinete, no se preocupa de instruir ni deleitar a un público que no ve, sino sólo de «dejar por escrito» su mundo íntimo que, aunque sólo suyo, imagina por algún motivo de interés general, y desde lontananza invita al lector anónimo a compartir su intensidad expresiva, sin prometerle, eso sí, entretenimiento ni información sobre temas comunes, despreciados achaques del pasado. Con el Romanticismo decimonónico, la cultura se torna literaria en grado eminente y, durante el siglo XX, la burocratización general del mundo exaspera aún más esa tendencia, toda vez que la escritura y el texto son aliados naturales de la razón instrumental, que porfía por el control de las masas y su obediencia.

Investigaciones recientes descubren un renacimiento de la oralidad en nuestro tiempo: la radio, el teléfono y la televisión recuperan estilos orales, y ahora la cibernética y sobre todo las nuevas redes sociales, aunque usan medios escritos, acusan visiblemente la impronta de una oralidad de origen entre sus usuarios, que actúan y se comunican gozosamente como miembros de una renacida comunidad. ¿Será el siglo XXI el del retorno al arte y la cultura de la responsabilidad y la sociabilidad perdidas?

43

Prestar atención

Benjamin Disraeli, primer ministro *tory* y autor de novelas de éxito en su época (segunda mitad del XIX), dejó escrita la siguiente confesión: «Mi modo de ser exige o perfecta soledad o perfecta compañía». Hay una soledad activa, en la que sentimos la dicha de volver a encontrarnos con nosotros mismos tras haber estado absorbidos por otras solicitudes que enajenan temporalmente nuestra intimidad; y hay también una sociedad activa, en la que disfrutamos de los placeres comunitarios que sólo el comercio con los demás puede suministrarnos. Entremedias, una variedad de formas deficitarias de instalarse en el mundo, que son las que Disraeli impugna: ese aislamiento no buscado, empobrecedor, deprimente, que nos separa del entorno creando a nuestro alrededor un foso infranqueable; y en el otro extremo, el triste estado al que nos lleva el *latoso*, ese espécimen sobreabundante en la vida social que se caracteriza, en definición de Benedetto Croce, por «quitarnos la soledad sin darnos compañía». El hombre es una entidad atencional y por eso el latoso que, con malas tretas, se hace con nuestra atención para luego defraudarla o maltratarla, nos está sustrayendo lo que más propiamente somos.

El hombre es tiempo, suele decirse, pero, hay que añadir, no cualquier tiempo, no, por ejemplo, el que erosiona la roca con lento desgaste sino sólo el consciente, atentamente vivido. Porque el yo, ese centro intangible y ubicuo, late fragmentariamente en todo cuanto hace, piensa, imagina, habla o siente, pero para encontrarlo entero hay que averiguar dónde pone su atención. En la atención al yo le va su ser. Y como los niños lo presienten, no se conforman con la presencia distraída de sus padres y lo quieren todo

de ellos «reclamando su atención» constantemente con mil menudencias. La sociedad en su conjunto se sustenta sobre el arte de intercambiarse «atenciones» unos a otros para, aprendiendo a limitar la propia agresividad y el egoísmo a flor de piel, permitir la convivencia en paz y armonía. Reconvenimos a quien contraviene las reglas de urbanidad «llamándole la atención» sobre su indebido comportamiento; y al contrario, juzgamos «atenta» a esa otra persona de delicada cortesía que se muestra deferente en el trato con los demás y, poniéndose en el lugar del otro, mira por su bienestar y sus intereses. Una sociedad de hombres bien educados sería aquella en la que sus miembros han adquirido el hábito de cuidar del placer ajeno con muestras más o menos codificadas de respeto y consideración, una práctica que damas y gentilhombres llevaron a la categoría de obra maestra en aquellos salones parisinos del XVII y XVIII, escenario privilegiado de la «conversación civil». Y si ciudadanía y amistad son en alguna manera, como se observa, fenómenos atencionales, el enamoramiento vendría a exasperar esa tendencia, al menos para Ortega y Gasset, quien en *Estudios sobre el amor* cavila acerca de esta anomalía psicológica que arrastra al amante con morboso impulso a concentrar en el amado toda su atención, antes saludablemente dispersa en una rica variedad de asuntos.

Corolario de lo anterior es que la atención es sagrada y, para mí, uno de los dioses penates de mi particular panteón. Quien se aproxime a alguien que no le ha hecho ningún daño con el propósito de arrebatarle su perfecta soledad, que se pregunte antes si se siente con fuerzas de transportarle a una perfecta compañía y, si no se ve con esa capacidad, que, por favor, se abstenga, salvo casos de fuerza mayor.

Por eso es tan exacta la expresión española «*prestar* atención». La atención en todo caso se presta, no se regala a fondo perdido. Quien pide nuestra atención, toma ésta a préstamo y concurren sobre él las obligaciones del prestatario en lo concerniente al deber de poseer, conservar y usar con diligencia la cosa prestada. Más aún, en la medida en que ha tomado en préstamo nuestro bien más preciado, de sagrada naturaleza, y ha disfrutado de él durante cierto tiempo, lo correcto sería que nos lo devolviera con intereses, retribuido con la moneda de la amenidad, el pasatiempo, la

alegría, la satisfacción de la curiosidad o la ampliación de conocimiento. Cuando se habla de altruismo en tantas ocasiones y contextos tan favorables debería tenerse en cuenta que no hay mayor filántropo que quien en la vida corriente trata con benevolencia una atención ajena previamente captada, mientras que quien la desatiende y se comporta no como lo que es, poseedor adventicio y provisional de ella, sino como propietario y por añadidura despótico y grosero –como esos gigantes «follones y lascivos» a los que valerosamente combate Don Quijote– ese tal es un delincuente, aunque haya creado la ONG más admirable del mundo. Pues somos tiempo, se decía al principio, y el latoso que nos permuta alevosamente soledad por aburrimiento, mata el tiempo que somos y en puridad nos está matando a nosotros, aunque por desgracia el código penal, siempre por detrás de la historia, no haya todavía tipificado este delito de lesa humanidad. Y conviene recordar, finalmente, que la condición de latoso no es exclusiva del individuo sino que una densa trama de actos protocolarios a los que las expectativas creadas en la vida privada y profesional nos obligan a asistir usuran nuestro tiempo sin aparente beneficio de nadie, y así hartas veces es precisamente la propia sociedad la que se constituye en el más temible y alienante de nuestros *time consumers*.

Excuso decir que el mismo riesgo se cierne sobre cada uno de nosotros respecto a los demás y, con especial intensidad, a los que componemos textos con la pretensión de que terceros de buena fe dediquen algún tiempo a su lectura. Llegado este punto, mi mejor contribución a la cruzada anti-lata que he iniciado sólo puede ser apresurarme a terminar mi artículo y devolverte, lector, compañía y soledad, en la confianza de que el préstamo que me has hecho no te haya resultado demasiado oneroso.

44
Aplausos

Fernando Fernán-Gómez, durante una conferencia pronunciada en una fundación que yo me sé, expresaba su asombro por que los actores de teatro tuvieran la expectativa de merecer aplausos al final de la representación pues no conocía ningún caso de, por ejemplo, un notario que, tras estampar su firma al pie de una escritura, se levantara de su poltrona y se inclinara ante los comparecientes esperando recibir de ellos una ovación, cuando, si bien se mira, los actores, lo mismo que los notarios, simplemente están haciendo su trabajo. Bienvenida sea cualquier vacuna indicada para inmunizarnos contra las bacterias de la beatería de la cultura –que últimamente ha sustituido con tanto éxito la otra beatería– y desde luego simpatizo con cuanto contribuya a normalizar el estatus del arte, demasiadas veces una coartada para la autoindulgencia de unos individuos que, reclamándose artistas, lo son principalmente en el antiguo arte del solape y el efugio, esto es, en el de eludir las responsabilidades que gravitan sobre el común.

Con todo, observo una diferencia entre el oficio de artista y las otras profesiones. Los trabajadores producen siempre algo, pero el producir del artista no es una *techné* como las demás sino una *poiesis*, un crear un objeto sin finalidad utilitaria y diseñado en exclusiva para el consuelo de los melancólicos pechos, ya que las Musas infunden su dulce don para «olvido de males y remedio de preocupaciones», canta Hesíodo. El arte es imitación de la vida y especialmente de la vida humana, cuya existencia arrancada a la nada celebra. Pero nada más lejos que una celebración triunfante: el embrujo del arte nos alivia de la pesadumbre existencial, pero

paradójicamente lo hace mientras contemplamos en la obra –el lienzo, el pentagrama, el texto, la piedra, la escena– los mil registros de nuestra mortalidad herida y atravesada por una lanza. Y, pese a ello, la imitación artística resulta siempre placentera porque, al representar la mortalidad humana como en un espejo, en la imagen reflejada vivenciamos nuestro doliente destino de forma incruenta, sin coste personal alguno, como si nos fabricaran un muñeco vudú y migrara mágicamente a él lo negativo que nos angustia. De modo que los otros oficios nos suministran bienes que nos dan la vieja felicidad del mundo mientras que el arte, émulo de la vida, inventa para nosotros una felicidad nueva que no existía antes, lo cual nos llena de gratitud.

Uno verdaderamente quisiera dar las gracias al autor cuando la belleza suscitada por su arte nos estremece y recorre con sabios dedos el teclado de nuestra sentimentalidad. Si nos ocurre eso leyendo un libro, hemos de reprimir la delicia en las paredes de nuestro yo y rendimos mudo homenaje con el pensamiento a alguien que no está y normalmente no conocemos. Pero hay momentos, asistiendo a una función de teatro, a un concierto, a un número de danza o a la ópera, en los que la ola de dicha que nos nace dentro a cada uno se asocia a una onda mucho mayor levantada en la multitud allí congregada desencadenándose entonces un estado de éxtasis colectivo; y como los causantes directos de ese movimiento de placer están presentes –los actores, los bailarines, los cantantes, los intérpretes y, algunas veces, los autores de obra–, se hace irreprimible el impulso de exteriorizarles la euforia con todos los medios disponibles, incluido nuestro cuerpo, la garganta que grita «¡bravo!» y las manos que baten en señal de aprobación. Aplausos. Contra Fernán-Gómez, pienso que los auténticos artistas sí se hacen acreedores de ellos, porque las profesiones *técnicas* que producen cosas útiles encuentran en su rendimiento práctico su razón de ser, mientras que aquellas otras *poiéticas* que no sirven para nada salvo inventar una nueva felicidad para el hombre sólo se adivina si han cumplido o no su función a través del público que aplaude, calla o patea.

Percibo dos grandes tendencias en la cultura. Una de ellas se relaciona, como hoy es obvio, con el universo en expansión de las pantallas:

televisión, salas de cine, ordenador, portátil, teléfono inteligente, tableta o lector electrónico. Las pantallas nos dan acceso a la información acumulada en internet, casi infinita, y también nos permiten estar permanentemente interconectados. Pero el yo real de quienes se relacionan por esta vía experimenta mutación sustancial. Porque el medio espiritualiza al usuario de internet en la medida en que, pantalla mediante, lo reduce a la condición de *alma sin cuerpo*, o con un cuerpo no carnal, pixelado, en dos dimensiones. A través de las redes los usuarios pueden socializarse *en directo*, como por ejemplo conversando en un *chat*, pero nunca *en vivo* porque la tecnología que transmite sus pensamientos los emancipa del soporte físico-carnal. En el ciberespacio pero sin ocupar espacio, los internautas no conforman un público sino sólo una asociación de mentes inmateriales. En internet nadie aplaude.

Como contrapunto de esta primera tendencia, se observa otra inversa de franca recuperación política del cuerpo, un apetito por hacer bulto, por llenar ruidosamente la plaza, el mercado, el ágora, el estadio, el templo o el teatro, por ganar el espacio público para la deliberación, el intercambio, el juego, las ceremonias, la competición y la fiesta. Lo fantasmal de aquella conexión virtual de almas cede ante la materialidad de los volúmenes que jubilosamente se rozan *en vivo y en directo*. Cuando se reúnen no por mera coincidencia sino respondiendo a una previa convocatoria, los presentes se constituyen en público. Y el público más consciente de sí mismo es aquel que se moviliza para conjurar a la Musa a que se materialice a la vista de todos y derrame sobre ellos una lluvia de sus dulces dones. Si el arte lo consigue, lo más natural, lo más justo, lo debido es que el público rompa a aplaudir, porque el aplauso no es más que la celebración corporal de la maravilla del arte.

En suma, pantalla y aplauso son las dos grandes metáforas de la cultura contemporánea.

45

¿Qué es la vocación literaria?

Por de pronto, una anomalía vital. En la mocedad, cuando uno vive en proyecto y todas las opciones existenciales permanecen abiertas, la vida ofrece, como una baraja extendida sobre el tapete, una exuberante variedad de posibilidades humanas: podemos soñar con ser actor, campeón de tenis, científico o explorador, o una combinación lujosa de todas ellas. Tener vocación literaria significa comprobar que de las mil posibilidades humanas, sólo una, una nada más, de una forma espontánea y sorprendente para uno mismo, absorbe por entero las anfractuosidades de una personalidad en origen plural y compleja, y activa en esa muy específica dirección todas las facultades intelectivas, volitivas, sentimentales y hasta corporales del sujeto rehén de la musa, ejerciendo sobre él una tiranía de sátrapa oriental. Sin duda, un objetivo y casi diría bárbaro empobrecimiento de la prodigalidad vital, por un lado. Pero por otro, una formidable concentración de energías que, sostenidas en el tiempo, tras años de obstinada fidelidad, proporciona a ese condenado a las galeras una íntima familiaridad con la emoción que un día lo arrasó todo dentro de sí y todavía lo sostiene, así como con ese haz desordenado de entrevistas intuiciones y formas que la ola emocional originaria trajo consigo. La vocación es una manía numinosa que se moviliza imantada por una fascinación magnética –*mysterium fascinans*–, pero que exige a cambio una devoción exclusiva, no compartida, que excluye fáusticamente –*mysterium tremens*– el amor por cualquier otra cosa en el mundo. Pues en efecto si hay algo claro sobre la vocación es su tendencia al totalitarismo, que practica rapiñando en el interior de su presa para instrumentalizar todos los campos de la

subjetividad afectada, pensamientos, experiencias y afectos, devorándolos con voracidad insaciable. La vocación suministra una inigualable intensidad a la existencia, crea la apariencia de trocar el azar por la necesidad en la propia biografía derramando sobre ella una lluvia de «sentido», pero a precio de que todo lo demás no lo tenga o lo tenga como ocasión para una confirmación de esa emoción primera, omniabarcante y omnipresente. Y como el hombre de vocación sabe que ese especialismo vital suyo es comparativamente exagerado y aun monstruoso, finge ante el mundo una afectada normalidad de buenos sentimientos y buena ciudadanía que en el fondo no conoce ni comprende. Y como, por añadidura, lo habitual es que entre el nacimiento adolescente de la violencia de la emoción y el momento de darle serenamente forma, la madurez capaz de convertirla en obras literarias bien acabadas, se abra un considerable lapso de tiempo, ahí tenemos a ese hombre preñado de vocación soportándose malamente a sí mismo y sobrellevando su extraña gravidez en el lento rotar de las estaciones, un año tras otro, abandonado a la más perentoria y solitaria ansiedad.

En esto se observa hasta qué punto constituye un error y un monumental malentendido de la verdadera esencia de la vocación literaria esa propensión romántica a enaltecer la originalidad y la excentricidad del artista, en suma, su vida como radical anomalía, porque siendo ya la vocación la más extremosa de las anomalías vitales, la tarea del artista genuino no consiste en alentar una pulsión que de suyo es bárbara e imparablemente expansiva sino, por el contrario, en arreglárselas de alguna manera para, en expresión de Thomas Mann, mantener los perros en el sótano y no permitir que se enseñoreen de la casa entera. El artista no necesita ayuda para inflamar todavía más el incendio íntimo que le consume sino para frenar su onda abrasiva, templarla y mantenerla en unas proporciones humanamente vivibles y civilizadas.

Es *literaria* la vocación del artista cuando éste es arrastrado por el movimiento de fijar su emoción por escrito. Es una compulsión que sobreviene a las personas cuya abstracta pasión los ha distraído de las ocupaciones más prácticas de la vida. La tradición los presenta muchas

veces como pastores que vagan por el campo. Moisés pastoreaba el rebaño de Jetró, su suegro, cuando llegó al monte Horeb y allí tuvo la visión de una zarza ardiente que le hablaba (Éxodo 3); Hesíodo se hallaba al pie del monte Helicón apacentando sus ovejas cuando se le acercaron las Musas y le dieron un cetro que lo consagraba como poeta (inicio de la *Teogonía*). La primera escena pone el acento en el aspecto ígneo, quemante, de la vocación, mientras que la segunda destaca más bien la gracia y el encantamiento que también le son propios. En ambos casos, la epifanía poética conduce a una misión: la de crear un documento definitivo *(Pentateuco, Teogonía)*. Todo el afán del poeta es entonces ordenar esa verdad que ha visto y sentido y dotarla de una forma perdurable, arrebatada en un acto de violencia al caótico devenir de la fluente experiencia humana; y en la labor de aplicar morosamente la forma a la obra –verso a verso, párrafo a párrafo–, crear un producto final en el que la verdad allí enunciada quede por siempre disponible para uno mismo y para los demás. Este último momento de sociabilidad literaria es esencial a la vocación: de igual manera que, como mostró Wittgenstein, no existen los lenguajes privados, tampoco es pensable una obra literaria privada. Crear es siempre un acto de comunicación.

Ésta es mi manera de entender la filosofía, una de las varias vocaciones literarias posibles. Así es como yo la vivo, la comprendo y me comprendo a mí mismo. Una precisión importante: vocación no arguye genio ni talento. Hay vidas extenuadas por una intensísima vocación pero artísticamente estériles, incapaces de producir nada de mérito. Con mucha probabilidad la devoción de Salieri por la composición musical no sería menor a la de Mozart, ni su ansia por producir algo inspirado, realmente grande. Su vocación era pareja, pero sus resultados no.

46

Raptado por las Musas

Hay un hecho notorio y universal que reclama una buena explicación: por qué determinadas personas dedican las mejores horas del día, los mejores días del año y los mejores años de su vida a producir algo que nadie les ha pedido, sin que el éxito social, los requerimientos de la conciencia, el anhelo de fama o el enriquecimiento económico constituyan nunca la motivación principal. El hecho suele ser designado con la palabra «vocación». Y necesita explicación porque es mencionado, invocado o apelado a cada paso por quienes lo experimentan en el interior de su personalidad –poetas, pintores, compositores, creadores, artistas, pensadores– pero muy rara vez ha sido objeto de meditación filosófica.

1. La vocación se compone de dos momentos: *visio* y *missio* (visión y misión).

Lo que perciben nuestros sentidos no tiene sentido. Nuestra experiencia del mundo es caótica, fragmentaria, y no logra conformar una unidad significativa. El mundo se parece a un puzle de mil piezas del que sólo un pequeño número de ellas –cien, doscientas– estuvieran ya colocadas en su sitio. A veces, a la vista de esas pocas piezas, uno cree adivinar fugazmente, insinuado, el conjunto, pero esa promesa resulta pronto desmentida por una abrumadora experiencia del absurdo y del sinsentido de la vida. Pues bien, hay determinadas personas que sí tienen la *visión* del puzle entero –la imagen del paisaje, el retrato, el edificio– porque son capaces de completar con su imaginación los huecos de las piezas sin colocar. A esa visión se

refería Rafael de Urbino cuando decía que, antes de pintar un cuadro, se formaba en su mente «una cierta idea del todo».

Quien tiene esta «idea del todo» siente dentro de sí el apremio de producir un objeto que la incorpore y le dé soporte para así evitar que se pierda, como las demás cosas humanas, arrastrada por la corriente del tiempo. Este producir se dice en griego antiguo *poiesis:* un producir un objeto –un cuadro, una escultura, una sinfonía, un poema, un sistema filosófico– que no persigue función utilitaria alguna excepto la de prestar consistencia, coherencia, fijeza y perduración a la *visio* y así ponerla con carácter permanente a disposición de uno mismo y los demás. He aquí el segundo momento de la vocación: la *missio.* La ansiedad por crear el objeto puede llegar a ser extremadamente absorbente, tiránica y rapiñadora. En este sentido, la vocación constituye una anomalía vital y un objetivo empobrecimiento: supone la activación de todas las facultades, capacidades y potencias humanas en la dirección de una –una sola– de las muchas posibilidades que ofrece la exuberancia vital; a cambio, una inmensa concentración de energías.

Los aspectos complementarios de la *visio* –fascinante y terrible al tiempo– ya se encuentran en dos de los primeros casos de vocación literaria registrados en la historia de la humanidad. Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro cuando, al llegar al monte Horeb, una zarza ardiendo le habló y le envió a los hombres con una misión literaria: la composición de las leyes para el pueblo elegido (Éxodo 3). Por su parte, Hesíodo, pastor de ovejas, se hallaba apacentando su rebaño al pie del monte Helicón cuando, según refiere en el arranque de su *Teogonía,* se le aproximaron por sorpresa las Musas formando bellos y deliciosos coros; tras ungirle como poeta entregándole una rama de laurel, cumplieron los dos rituales de la vocación: le revelaron una visión del mundo y le encargaron que la difundiera con su canto, infundiéndole para ello ese dulce don que sólo poseen ellas. La escena bíblica destaca el aspecto llameante de la vocación mientras que la griega realza su gracia y encantamiento. En ambos casos, a la epifanía sigue la urgencia literaria de producir un documento que ordene la visión sobrevenida y le preste una forma perdurable *(Teogonía, Pentateuco);* en

ambos casos también el favorecido por la visión es sorprendido en faenas de pastoreo: se diría que es propicia a la vocación esa existencia nómada y disponible, sin arraigar en ningún sitio fijo y sin compromiso, errante con sus ovejas.

2. Los griegos, ese pueblo dotado como ninguno para dar plasticidad a los conceptos más abstractos, representaron el doble momento de la vocación como un rapto de las Musas. En la Antigüedad se registran casos de secuestros perpetrados por unas Musas que pueden llegar a ser posesivas de una manera casi violenta. Sus presas se sienten, se lee en el verso de las *Geórgicas* de Virgilio, heridas de un amor sin límites. «El que es raptado por las Musas *(mousóleptos)* es el poeta genuino, en contraposición al poeta artífice», escribe Walter Otto en su célebre estudio *Las Musas. El origen divino del canto y del mito*.

El raptado vivencia su secuestro como una llamada a servir a la obra que se gesta lentamente en su interior, como si estuviera preñado de una idea o de un nudo embrionario de ellas durante largos años y debiera consagrar la entera organización de su existencia a la misión de preparar y asegurar el feliz alumbramiento. A fin de que el objeto se forme orgánica y sistemáticamente en su estricta objetividad el raptado renuncia a una biografía interesante y acepta estar en el mundo siempre de paso, como los pastores, sin deshacer nunca la maleta, a la defensiva de cualquier novedad que distraiga la atención de su carga gravosa pero amada, sin sorprender a nadie y también sin dejarse sorprender. Para quien ha tenido la visión raptadora, todo permanece en vilo mientras ésta se materializa. Cuanto le ocurre, siente o experimenta reviste valor sólo en tanto contribuye a clarificar la visión iluminadora. En el pecho del *mousóleptos* se agita una auténtica emoción poética, pero la suya se parece más a una pasión fría porque se orienta hacia la generalidad abstracta del mundo sin llegar a concretarse en nada ni en nadie. No le queda más remedio que resignarse a una relación sólo mediata con las cosas buenas y hermosas del mundo: se diría que las ve a través de un cristal, como el presidiario a las visitas en horas reglamentarias, o que las besa a través de un pañuelo, y todas las

personas, incluso las más queridas, se limitan a posar teatralmente como haría un modelo ante el pintor que lo retrata. El universo entero en función de la obra, la cual a su vez contiene la totalidad del universo entrevisto. De ahí que, para quien conoce la fuerza de la auténtica vocación, resulte tan incomprensible que algunos escritores, como Borges, presuman de los libros que han leído por encima de los que han escrito. No: el mundo estimará en más o en menos la obra producida, pero al autor le va la vida en su obra, si de verdad ha sabido dar cuerpo en ella a su visión.

Conviene destacar el hecho de que sólo se logra con éxito la producción del objeto si éste adquiere una objetividad independiente del yo que la produce. La juventud predispone a la *visio* mientras que sólo en la edad madura se está en condiciones de sustanciar la *missio*. La autoposesión, el narcisismo, el subjetivismo extremo y libre de compromisos característicos de la adolescencia a veces suscitan una actitud favorable a la aparición de las Musas pero, en cambio, contra lo que sugiere el estereotipo romántico, no ayudan en absoluto al duro trabajo en la obra. Es muy frecuente que la emoción inicialmente sentida sólo pueda objetivarse en obra y recibir la forma que ésta requiere una vez hecha la transición a la madurez, en pleno trasiego y ruidoso alboroto de la casa fundada y el aprendizaje de una profesión con la que ganarse la vida. En efecto, sólo puede producir algo quien conoce las reglas del oficio de que se trate, lo cual acontece en la mayoría de los casos durante esa edad adulta, cuando se adquieren las habilidades técnicas y la disciplina requeridas para que la obra se perfeccione con la deseable autonomía, y el arte de producir música, pintura, edificios o textos no constituye en esto una excepción al resto de los oficios. Pero es que además, en un plano moral, la confección de una obra sólo es posible para quien consiente en humillar su yo y deja en su interior espacio para el acto de comunicación inmanente a la naturaleza del arte. Contrariamente a lo que suele pensarse, la vocación, que sí es egocéntrica, no tiene ni un ápice de egoísta. Egocéntrica sí, porque el raptado ha de cultivar su yo como nido donde se incuba demoradamente la obra, robando tiempo y atención a todo lo demás; pero una vez así ensimismado, no se complace estérilmente en el sentimiento estético-

oceánico de su existencia sino que, entrenado en la cotidiana y ascética alienación del yo, ha de eclipsarse en favor de la obra.

3. El objeto elegido para dar forma a la visión determina el tipo de vocación. Si el objeto es un lienzo, se es un pintor; si un pentagrama, un compositor; si la piedra, un escultor. Es *literaria* aquella vocación que elige como objeto la producción de un texto. De igual manera que un pintor percibe un magnetismo en la asociación de unos particulares colores o el compositor descubre la necesidad interior de una concreta secuencia de notas musicales, así el escritor es aquella persona que ha desarrollado un sentido para aprehender el campo de fuerzas que generan dos o más palabras cuando se ponen cerca y del que carecen por separado. El escritor, en resumidas cuentas, no es otra cosa que un *juntapalabras* y su arte reside en juntarlas con acierto. Con motivo Malherbe, hastiado de la ampulosidad verbosa de la *Pléiade*, se autorretrató modestamente como un *«arrangeur de syllabes»*. Todo literato emula al Adán que en el primer día puso nombre a las cosas (Génesis 2, 20). A ese don cantó Juan Ramón Jiménez en su poema de *Eternidades:* «¡Intelijencia, dame / el nombre exacto de las cosas! / …Que mi palabra sea / la cosa misma, / creada por mí nuevamente». El mérito, el poder y la virtud del escritor descansan en las concretas palabras escogidas y el orden preciso en el que las ha dispuesto para que resulten eficaces en su designio poético. La literalidad encierra la esencia de lo literario y por eso el auténtico texto de literatura –el poema, la novela, el ensayo– no se deja resumir, compendiar o parafrasear.

Desde esta perspectiva, la filosofía es sólo una especie dentro del género literario. Una filosofía sin *visio* y sin *missio* –sin vocación literaria– puede ser la obra de un profesor de filosofía, un maestro, un editor, un filólogo, un traductor, un divulgador, todo ello incluso en grado eminente, pero no propiamente la de un filósofo. La visión hace nacer en éste una emoción abstracta hacia lo contemplado que bien puede denominarse *eros*. *Poetizar* es celebrar esa emoción con versos, relatos o representaciones dramáticas; *filosofar* es definir esa misma emoción erótica con conceptos y categorías. En ambos casos, «una cierta idea del todo» desencadena el

proceso arrollador. La tarea del filósofo consiste en la dura conversión del *eros* en concepto y éste en palabra y luego en texto sistemático. Entre los modernos, ha sido Max Scheler quien de modo más convincente, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, ha argüido acerca de cómo la filosofía se sostiene siempre sobre una previa emoción erótica. Pero, como se ha dicho, ya los griegos antiguos, que tendían siempre al antropomorfismo, personificaron el despertar de este específico deseo amoroso en el secuestro de las Musas, las cuales, escribe Platón en el *Fedro*, «se hacen con un alma tierna e impecable despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía». No es casual que para el Sócrates del *Fedón* la filosofía sea justamente el arte de las Musas por excelencia: *megíste mousiké*, la llama con orgullo.

4. Lo sentado anteriormente autoriza a seleccionar del canon algunos ejemplos de vocación literaria sin distinguir entre literatura y filosofía y dando a literatos y filósofos un tratamiento indistinto. La visión suele tener en ambos casos el carácter de una revelación en la que predomina el elemento de la luminosidad. Pero unas veces la luz proviene de un fuego abrasador, consuntivo, y otras de una llama cálida, gozosa, vivificadora.

Entre las experiencias abrasivas destaca la de Pascal. Fallecido el filósofo, un criado halló en el forro de su levita una estrecha tira de pergamino. Estaba datada el lunes, 23 de noviembre de 1654, «a partir de las diez y media de la noche aproximadamente hasta cerca de media hora después de la media noche». Durante esas dos horas a Pascal le sobrevino una visión extática que el pergamino manuscrito trata de verbalizar. El luego llamado *Memorial* empieza con la palabra *«feu»*, el fuego de un Dios bíblico de vivos contrapuesto al Dios fosilizado de la filosofía y la teología. En el otro extremo se situaría James Joyce. Durante su último curso en el Belvedere College, 1897-1898, contando dieciséis años, el prefecto de estudios le sugirió la posibilidad de ingresar en la Compañía de Jesús. Pocos días después, tuvo lugar la escena recreada en *Retrato de un artista adolescente*, la ruptura definitiva con la Iglesia católica y la afirmación de su vocación artística precipitadas por una suerte de éxtasis inverso: «Su

alma se acababa de levantar de la tumba de su adolescencia, apartando de sí sus vestiduras mortuorias. ¡Sí! ¡Sí! ¡Sí! Encarnaría altivamente en la libertad y el poder de su alma un ser vivo, nuevo y alado y bello, impalpable, imperecedero». La visión asume en Joyce la figura de una hermosa muchacha a la que contempla en el puerto mirando el mar, con las faldas arremangadas y moviendo las aguas distraídamente con el pie, encarnación de aquella «profana perfección de la humanidad» (Yeats). «¡Dios del cielo! –exclamó el alma de Stephen en un estallido de pagana alegría–. Vivir, errar, caer, triunfar, volver a crear la vida con materia de vida. Un ángel salvaje se le había aparecido, el ángel salvaje de la juventud mortal.»

Hay epifanías que acontecen sentado, otras andando y otras en estado de espera. Entre las primeras, la de Descartes en la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619, a la edad de veintitrés, durante un descanso de la guerra de los treinta años, en las cercanías del Ulm junto al Danubio: «Y observando que esta verdad: pienso, luego existo, es tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando», referirá años más tarde Descartes en su *Discurso del método*. Entre sus papeles póstumos figura una anotación con la fecha trascendental y este comentario a su lado: «… mientras estaba lleno de entusiasmo y descubría los fundamentos de una ciencia maravillosa». La visión de Rousseau fue, en cambio, de las ambulatorias. Una tarde de 1749 iba a visitar a su amigo Diderot, preso, y mientras caminaba leía las bases de un concurso convocado por la Academia de Dijon. De pronto le envolvió, como un relámpago, lo que él en las *Confesiones* bautizó como «la iluminación de Vincennes». Su conciencia atravesó un momento de lucidez prodigiosa, las ideas se le agolpaban a una velocidad muy superior a su capacidad de asimilación, pero la intuición central permanecía: el progreso de los pueblos exaltado por su siglo ilustrado no existe, porque el hombre nace bueno y la civilización lo corrompe: aquí se halla la almendra de toda su vasta producción posterior. Por último, a Proust le sorprendió la visión unitaria

del ciclo *En busca del tiempo perdido* en la biblioteca del hotel del príncipe de Guermantes mientras esperaba que terminase el concierto. Allí encadenó tres o cuatro «resurrecciones de la memoria», dos losas desajustadas, el tintineo de una cuchara chocando contra un plato, la tiesura almidonada de una servilleta o el ruido estridente de una cañería –momentos del presente capaces de evocar recuerdos del pasado a los que la imaginación halla alguna analogía–, que produjeron en Proust la sensación felicísima de elevar a un plano supratemporal el tiempo perdido y por esa vía recuperarlo y rescatarlo de la muerte. Ése fue su «día más bello» –confiesa en el último tomo de su obra–, aquel «en el que se alumbraban de pronto no sólo los antiguos tanteos de mi pensamiento, sino hasta la finalidad de mi vida y acaso del arte».

47

La vanidad literaria

Me encuentro con un amigo quien por convicción o por compromiso empieza a dedicar palabras amables a un artículo mío reciente. Los elogios suenan a gloria en mis oídos pero yo niego con la cabeza y hago un gesto con las manos como rogándole que pare, que no siga, que sus lisonjas son excesivas y me hacen sonrojar. Entonces la conversación salta con naturalidad, por pura asociación, a otro tema y de éste a otro más distante aún, y siento una punzada en el pecho. Ya estoy echando de menos más alabanzas. Pero el otro no se percata de la ansiedad que me invade y, tan confiado el hombre, sigue perorando sobre materias que, honradamente, ya ni escucho. Yo, que hace unos minutos afectaba modestia, ahora estoy dispuesto a mendigar un encomio más al precio que sea. El amigo parece haber perdido interés en mi artículo, antes tan ensalzado, así que tengo que ser yo mismo –¡parece mentira!– quien haya de recordar al ingrato el hilo perdido: «Así que me decías que te gustó mi artículo…».

Ay, la vanidad literaria. Muchos la censuran, condescendientes. Vale la pena ensayar su apología, puesto que la conozco en primera persona.

No soy el único. Hume escribe en su *Autobiografía:* «Ni siquiera el ansia de fama literaria, mi pasión dominante, ha agriado en ningún momento mi carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños». Su *Tratado de la naturaleza humana* (II, I, 11) dedica un capítulo al ansia genérica de fama, pero no se refiere a las singularidades de la literaria, donde la sed de reconocimiento alcanza perfiles neuróticos. En cambio, en *La norma del gusto*, otro ensayo suyo, ofrece una pista. Dada la evidente diversidad de juicios estéticos en la historia, en los pueblos y aun dentro de una misma

sociedad, ¿dónde hallar la regla que sirva para discernir con algún fundamento la belleza de una obra artística? Responde Hume que no hay otro criterio que el veredicto unánime de jueces con gusto delicado, libres de prejuicio, dotados con capacidad de comparación y auxiliados por una práctica constante. A falta de otros expedientes mejores, la única forma de conocer el valor de la obra literaria que uno produce es, en consecuencia, procurarse la aceptación de los demás.

En las ciencias de la naturaleza, el conocimiento es objetivo. El científico formula una hipótesis y ofrece una demostración empírica de ella. Es requisito indispensable que cualquier persona pueda repetir el experimento en su laboratorio con idéntico resultado si reproduce las condiciones establecidas. La comunidad científica ha de admitir al final, superando los posibles intereses creados, esta nueva verdad positivamente contrastada. Precisamente por su carácter verificable, el conocimiento de esta clase es acumulativo. Hoy sabemos acerca de la naturaleza física o biológica mucho más que hace un siglo, incomparablemente más que hace un milenio. Y en la medida en que el conocimiento progresa, los avances más modernos despojan de validez a los descubrimientos científicos anteriores. El elemento de la ciencia es el presente y el futuro mientras que cada nuevo hallazgo convierte de golpe el pasado en arqueología. La historia de la ciencia se resume en la historia de ilustres falsedades o de verdades a medias superadas o completadas por otras posteriores. ¿A quién, fuera del historiador, le interesa un estadio primitivo de la teoría cuando ya dispone de su forma más perfecta? Tiene el mismo atractivo que el i-Pad 1 cuando ya está a la venta el i-Pad 3. De lo anterior no se sigue que los científicos estén libres de vanidad; como todos los hombres, quieren fama y reconocimiento, y algunas querellas en la tetera científica han sido muy resonantes. Pero la vanidad –la aceptación ajena– es en este caso achaque de los científicos, no de la ciencia, la cual dispone de otras formas más seguras de sancionar y jerarquizar sus progresos.

En el ámbito literario, en cambio, la historia no es acumulativa. ¿Es superior Tolstói a Goethe, éste a Shakespeare, éste a su vez a Dante, Virgilio y Homero? La obra de uno de ellos no anula la validez de la

anterior ni la reemplaza. El espíritu artístico no progresa –como lo hace el relevo que se traspasan de mano en mano los atletas– sino que deviene, y sus obras maestras, aun las más antiguas, disfrutan todas de una actualidad simultánea. Aquí la categoría de progreso no es explicativa. Y no lo es porque carecemos de un criterio objetivo que determine la verdad literaria. ¿Ha sido sometido Platón a un experimento científico que advere la exactitud de sus proposiciones filosóficas? No. ¿Dónde reside, pues, su verdad? En que durante generaciones y generaciones, hasta hoy, la lectura de los *Diálogos* ha resultado fecunda para muchos. La función que tiene en las ciencias el laboratorio, lo cumple en la literatura el consenso.

El sacerdote belga Lemaître fue el primero en demostrar la expansión del universo pero hemos leído recientemente que cuando supo que el astrónomo norteamericano Hubble había llegado a idénticas conclusiones por su cuenta, aunque más tarde que él, se desentendió de su descubrimiento. Para el bueno de Lemaître la verdad objetiva era lo sustantivo; quién la enuncia primero –y el reconocimiento por sus colegas de esa prioridad–, lo adjetivo. Esto es impensable entre nosotros, los literatos, porque el valor intrínseco de lo que producimos lo concede en exclusiva la sociedad a través de sus incontrolables y difusos consensos trenzados alrededor de nuestro nombre. Vivimos en un ay pendientes de la opinión ajena y mendigamos desvergonzadamente el aplauso porque en esta aprobación se revela la verdad de nuestra obra incluso ante nosotros mismos.

Sé indulgente, lector, con la vanidad literaria, esa pasión dominante. Si tenías pensado elogiar algo mío, hazme llegar tu opinión sin tardanza por tierra, mar o aire. Cuando amague un gesto de fingido recato, no te dejes llevar por las apariencias. Tú sigue y sigue. Me va la vida en ello.

48

Los genios desconocidos no existen

Te lo preguntaré sin rodeos: ¿Piensas que es posible que en los próximos años descubramos un novelista del siglo XIX francés, inédito hasta ahora, del mismo talento que, es un poner, Flaubert, Balzac o Stendhal? ¿Nos sorprenderá quizá en una subasta de arte futura el lienzo de un oculto maestro impresionista o vanguardista a la altura del genio de un Manet, Van Gogh o Matisse? Rebuscando en librerías de viejo, removiendo libros en los anaqueles de las bibliotecas, ¿hallaremos por acaso el polvoriento tratado de un filósofo injustamente ignorado conteniendo una innovadora visión del mundo, tan penetrante y tan digna de universal conocimiento como la de Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein? ¿Amarillean en un baúl las partituras de un compositor tan inspirado como Mozart o Beethoven a la espera de un afortunado buscador de tesoros escondidos que las encuentre?

Yo creo que la mayoría estaríamos de acuerdo en contestar negativamente a las preguntas anteriores y, sin embargo, ha arraigado profundamente en la conciencia colectiva la imagen romántica del genio desconocido. El Romanticismo creó un antagonismo insalvable entre la normalidad de la vida, tal como la vive la inmensa mayoría de la población trabajadora y familiar, y el artista sublime y excéntrico, que se alimenta sólo de sí mismo y de su mundo. Ese antagonismo cristalizó en un cruce de reproches: la respetabilidad mundana despreció al desharrapado que no sabía comportarse en el salón –aunque a veces lo admitió decorativamente en él y celebró sus creaciones– y el artista abominó de las convenciones sociales del mundo burgués y filisteo, dedicado al vulgar comercio. En fin, dado que el mundo le desdeñaba, el artista encontró en esa circunstancia un

motivo de autoafirmación: el verdadero genio es desconocido; me ignoran, luego –concluye con un paralogismo– soy un genio. Esta imagen de genio ignorado se fue generalizando durante el XIX hasta transformarse en moneda corriente como forma de autocomprensión del hombre común. Así, Italo Svevo, en su novela *Senectud* (1898), presenta a su protagonista, Emilio Brentani –un alma media sin relieve, autor de escritos literarios de escaso aliento– como alguien que se «creía seguir hallando aún, tanto en la vida como en el arte, en una etapa preparatoria, y en su fuero interno se consideraba a sí mismo como una máquina genial y de gran potencia que está construyéndose pero que aún no ha entrado en funcionamiento. Vivía siempre a la expectativa, más bien impaciente, de algo que iba a surgir en su cabeza, el arte de no sé qué que iba a llegarle de fuera, la suerte, el éxito, como si la edad de las mejores energías no hubiese sido superada aún». Y así *Brentanis* de hoy en día se consuelan de su falta de repercusión soñándose genios desconocidos de celebridad esquiva, demorada o póstuma.

Pues bien, es mi deber informar, tras haber realizado una extensa averiguación histórica y comparada sobre el tema, que del resultado de ésta se sigue que el genio desconocido no existe ni ha existido nunca. Si bien ni mucho menos los creadores con éxito popular son todos geniales, quienes realmente son geniales acaban disfrutando siempre de una amplia recepción entre sus contemporáneos. Es natural: si hay en el mundo un bien escaso, ése es el raro don de los genios. Y ya se sabe que los bienes escasos son los más demandados. El verdadero arte es una promesa de felicidad y el hombre de todos los tiempos lo persigue anhelante y con los brazos extendidos como el sediento en el desierto corre hacia el espejismo del oasis. Por consiguiente, aunque puedan ocurrir resistencias y obstáculos que la retrasen, cada época aclama inexorablemente a sus glorias y ninguna queda sin laurel. Es sólo cuestión de un cierto lapso de tiempo.

¿Cuánto tiempo? Mi hipótesis de trabajo es la siguiente: la vida larga de un genio –setenta años, ochenta años– es testigo siempre de su propio éxito. O dicho de otra manera: si un creador ha alcanzado esta avanzada edad y no ha merecido aún la atención de sus contemporáneos, hay una probabilidad

altísima de que su obra no salga de la más respetable medianía. O todavía de otra forma: el longevo no ha de confiar en una celebridad póstuma. Le desafío a que repase la historia de la cultura para que compruebe la verdad de esta ley.

Y ahora vienen las cautelas a la misma. La primera se refiere a lo que debe entenderse por éxito del genio: no necesariamente la elevación de su nombre al panteón de la historia universal, sino el más limitado asentimiento general por parte de la comunidad a la que pertenece. Solapamientos entre culturas o hegemonías de unas sobre otras lanzan a algunos creadores hacia un reconocimiento planetario y a otros no, o a unos antes y a otros después, pero esta extensión universal de la celebridad obedece a accidentes que escapan a la enunciada ley del genio. Segunda: la estimación de un creador y de sus obras experimenta oscilaciones, no sólo tras su muerte sino también en vida, de suerte que la vida larga de un genio puede igualmente ser testigo de su momentáneo olvido por los mismos que antes le aplaudieron.

Y, por último, si algo enseña la novela de Svevo es lo difícil, lo genialmente difícil, que es en esta vida desempeñarse dignamente como persona corriente. El final de *Senectud* cuenta cómo Brentani, exhausto por una historia de amor imposible, se introduce melancólicamente en ese estadio de la vida del hombre que el título de la novela indica: «Aquel vacío, sin embargo, acabó por colmarse. Renació en él el gusto por la seguridad, por la vida tranquila, y la preocupación por sí mismo sustituyó a cualquier otro deseo». El lector imagina que el protagonista renuncia a la postre a sus achaques de genialidad y, libre ya de hipóstasis adventicias que le condujeron a una vejez prematura, podría ahora cuidar de sí mismo y empezar a vivir la vida verdadera.

LITERATURA CONCEPTUAL

49

La deserción del ideal.
¿Dónde está hoy la Gran Filosofía?

En 1985 el historiador de las ideas Quentin Skinner publicó un libro cuyo título contenía un anuncio de lo más prometedor: *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*. Tras el positivismo que en la posguerra había contagiado estas ciencias, lastradas por un empirismo analítico que impedía al pensamiento elevar el vuelo, Skinner constataba la simultánea aparición desde los sesenta de un rico surtido de autores que se atrevían a construir síntesis abstractas y normativas con pretensiones totalizadoras. Sin embargo, con el paso del tiempo se demostró que el título, más que anuncio de una consolidación de la gran teoría, favorablemente saludada por el historiador, fue, al menos en el terreno de la filosofía, la declaración de su defunción. Desde 1981, fecha de aparición de *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, la gran filosofía ha vuelto a escamotearse hasta hoy, como si en los últimos treinta años las arenas movedizas del escepticismo postmoderno hicieran imposible edificar sobre ellas ninguna filosofía sólida, salvo aquella que insista en la fragilidad de sus propios fundamentos.

Este ensayo no es un ensayo sino un telegrama que mando a los lectores. No caeré en la tentación de agotar el limitado espacio disponible con nombres de filósofos y títulos de libros. Citaré sólo unos pocos para ilustrar la tesis principal. Y no mencionaré a los españoles porque a todos me los encuentro en el ascensor. Y no porque hubiera de decir cosas poco amables de ellos. Todo lo contrario: es una desconcertante paradoja que la ausencia de gran filosofía coincida en el tiempo con la generación de profesores de filosofía más competente, culta y cosmopolita que ha existido

nunca, al menos en España, y yo ante ellos, de los que tanto he aprendido, me descubro con admiración. En todo caso temería encontrarme en el ascensor sólo a los no citados.

1. La misión de la filosofía desde sus orígenes ha sido proponer un ideal. La gran filosofía es ciencia del ideal: ideal de conocimiento exacto de la realidad, de sociedad justa, de belleza, de individuo.

En lo que se refiere ahora sólo al ideal humano *(paideia)*, un repaso histórico urgente empezaría por Platón, que encontró en su maestro, Sócrates, la personificación de la virtud; Aristóteles introduce el hombre prudente; Epicuro, el sabio feliz; Agustín, el santo cristiano; Kant, el hombre autónomo; Nietzsche, el superhombre; Heidegger, el *Dasein* originario o propio… Un ideal muestra una perfección que, por la propia excelencia de un deber-ser hecho en él evidente, ilumina la experiencia individual, señala una dirección y moviliza fuerzas latentes. Los filósofos citados, y otros que podrían traerse, son pensadores del ideal y justamente eso hace grande su pensamiento y la lectura de sus textos perdurablemente fecunda. Esta observación enlaza con el segundo de los aspectos de la gran filosofía que deseo destacar.

La filosofía se asemeja a la ciencia en que, como ésta, su instrumento de trabajo son los conceptos. Pero los conceptos de las ciencias empíricas son verificados en los laboratorios o los experimentos. En cambio, nadie ha verificado nunca las proposiciones filosóficas de Platón. Si volvemos a Platón una y otra vez no se debe a que la verdad de su filosofía haya sido validada empíricamente sino a que su lectura sigue siendo de algún modo significativa. En esto la filosofía se hermana con la literatura, no con la ciencia: dado que la prueba explícita le está negada, el filósofo produce textos que han de convencer, de persuadir, de seducir, y en este punto en nada esencial se diferencia del literato que usa con habilidad los recursos retóricos para mover al lector y captar su asentimiento. De ahí que, en la abrumadora mayoría de los casos, la gran filosofía, pensadora del ideal en cuanto al contenido, suele ir aparejada a un gran estilo en cuanto a la forma. El filósofo es sobre todo, como el novelista, el creador de un lenguaje y el

administrador de unas cuantas metáforas eficaces con las que manufactura un relato veraz –aunque inverificable– para el lector.

Esta función retórica de la filosofía es algo que, por desgracia, ha ido echando al olvido la filosofía contemporánea acaso por el vano achaque de querer parecerse a la ciencia. Los dos últimos libros de filosofía realmente influyentes, *Teoría de la justicia* de Rawls (1971) y *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas (1981), son ambos piezas literariamente muy negligentes, áridas, técnicas, secas y demasiado prolijas, que reclaman un lector especializado y muy paciente dispuesto a acompañar al autor en todos los tediosos meandros intermedios que preceden a las conclusiones, ciertamente susceptibles de ser presentadas con mayor claridad, brevedad y atractivo. Lejos quedan los tiempos en que los filósofos –Russell, Sartre– merecían el Premio Nobel de Literatura.

2. Un genuino ideal aspira a ser una oferta de sentido unitaria, intemporal, universal y normativa. Ha de componer una síntesis feliz a partir de muchos elementos heterogéneos y aun contrapuestos. Además, debería estar dotado de intemporalidad y universalidad porque, aunque nacido en un contexto histórico concreto, siempre pretende tener validez para todos los casos y todos los momentos, por mucho que inevitablemente *de facto* quede relativizado por otros posteriores de signo opuesto. Por último, el ideal no describe la realidad tal como es –ése es el cometido de las ciencias– sino como *debería* ser y señala un objetivo moral elevado a los ciudadanos que reconocen en esa perfección algo de una naturaleza que es ya la suya pero a la vez más hermosa y más noble, como una versión superior de lo humano que despierta en quien la contempla un deseo natural de emulación. Que la realidad ignore la realización efectiva de un ideal en cuestión no desmiente la excelencia de éste sino sólo su falta de éxito histórico-social por razones que pueden ser circunstanciales.

La tesis aquí defendida dice que, en los últimos treinta años, la filosofía contemporánea ha desertado de su misión de proponer un ideal a la sociedad de su tiempo, el ciudadano de la época democrática de la cultura. La institución que durante varios siglos había sido la casa de la gran

filosofía, la universidad, se ha quedado sin iniciativa en estos tres últimos decenios. La esplendorosa universidad alemana, otrora a la vanguardia del pensamiento europeo y fuente incesante de nuevos sistemas filosóficos, ha dado muestras preocupantes de pérdida de creatividad. La vitalidad de la filosofía académica francesa o italiana se ha apagado y ha sido sustituida por ensayos de entretenimiento, cultivados por esos mismos académicos doblados de divulgadores o por periodistas y profesionales que escriben sobre temas de actualidad económica, política, social, moral o sentimental, oportunamente confeccionados para complacer la curiosidad de un público mayoritario, no versado, en una alianza consumada hace poco entre el ensayo generalista y la industria editorial, dispuesta a explotar a escala global la demanda de un mercado de lectores potencialmente amplio. En esto, como en otras cosas relacionadas con la mercantilización de la cultura, la industria editorial de Estados Unidos ha sido pionera y extraordinariamente potente; allí es aún más marcada que en Europa la separación entre la sociedad y la universidad, la cual, replegada en su campus, propende al especialismo extremo. Por lo que a la filosofía se refiere, la academia norteamericana estuvo tradicionalmente dominada por la escuela del pragmatismo heredero de William James, por el positivismo analítico después y en el último cuarto de siglo –en un giro que denunció Allan Bloom en su resonante *The Closing of American Mind* (1987)– por el postestructuralismo y los *cultural studies*, alérgicos de suyo a la gran teoría humanista, integradora y universal que, entre unos y otros, permanece hoy sin dueño.

3. En ausencia de gran filosofía, lo que con el nombre de filosofía encontramos en estos últimos treinta años se compone de una variedad de formas menores que serían estimables y aun encomiables si acompañaran a la forma mayor pero que, sin el marco comprensivo general que sólo ésta suministra, acusan la insuficiencia de dicha orfandad teórica.

La primera de estas formas se hallaría representada por la filosofía que hoy se practica mayoritariamente en la universidad, donde la filosofía se permuta por historia de la filosofía. Una filosofía indirecta, mediada por una

tradición filosófica reverenciada y al mismo tiempo puesta del revés. Richard Rorty, Charles Taylor o Hans Blumenberg, tan distintos entre sí, representan la mejor versión de este modo vicario de filosofar. Es filosofía, incluso buena filosofía, pero no gran filosofía porque carece de intención propositiva, abarcadora y normativa, de una imagen del mundo completa y unitaria. En el ámbito académico se aprecia una resistencia, casi una negación de legitimidad, a enfrentarse a la objetividad del mundo directa y autónomamente, como hicieron los clásicos del pensamiento, sino sólo, precisamente, a través de una reinterpretación de esos mismos clásicos. Pensar es haber pensado. Todo está ya escrito, nada realmente nuevo cabe decir. No se trata ya de hablar de la vida, sino sólo de libros que hablaron de la vida: Marx, Nietzsche, Freud o Walter Benjamin.

Esta aproximación revisionista se torna programa en el postestructuralismo: la deconstrucción de Derrida, las arqueologías de Foucault, los retornos de Deleuze a Spinoza, Nietzsche o Bergson, o esa revolución poética que para Kristeva rompe la aparente unidad del pensamiento, entre otros nombres posibles, abrieron camino para una multitud de posteriores hermenéuticas del pasado que hoy llenan los anaqueles de las bibliotecas universitarias –tanto como escasean en las bibliotecas de las casas particulares, en parte porque parecen escritas en «glíglico», el lenguaje inventado por Cortázar para *Rayuela*– y cuya originalidad reside en la constante revisión de la tradición filosófica desde el punto de vista de la lingüística, el psicoanálisis, el lacanismo, el marxismo, la crítica literaria, el feminismo o el postcolonialismo. Un exponente de este método híbrido, animado con ingredientes histriónicos que le han granjeado el buscado éxito mediático, sería la obra de Slavoj Žižek. Sin desdeñar esos mismos ingredientes, pero con mayor aliento filosófico, cabría emplazar aquí la abundante bibliografía de Peter Sloterdijk.

Cercana a esta forma de filosofía y a veces indistinguible de ella estaría esa literatura, hoy todo un género, que pronuncia una solemne sentencia condenatoria contra la modernidad en su conjunto. Como es evidente que la sociedad democrática, al menos en el último medio siglo, ha proporcionado

dignidad y prosperidad al ciudadano sin parangón con tiempos anteriores, la actual filosofía hermenéutica heredera de Nietzsche-Heidegger, por un lado, o aquella de raíz marxista en la estela de *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno-Horkheimer, Marcuse y la escuela de Frankfurt, por otro, creen adivinar unos fundamentos ideológicos ocultos que estarían alienando taimadamente al ciudadano sin que éste lo supiera y, contra todas las apariencias, restituyéndolo a la antigua condición de súbdito. El Holocausto judío es traído al centro de la meditación filosófica como prueba del fracaso definitivo del proyecto moderno y hay quien como Giorgio Agamben –en su trilogía *Homo sacer*– se atreve incluso a proponer el campo de concentración nazi como paradigma del espíritu de las democracias contemporáneas. En el delta de esta impugnación total de la modernidad desembocan por igual, afluentes procedentes de la derecha y la izquierda, hermeneutas como Gianni Vattimo, fundador del «pensamiento débil», y críticos postmarxistas de las ideologías como Antonio Negri, autor (con M. Hardt) de *Imperio* (2000). No raramente, la crítica a la modernidad adopta la modalidad de denuncia de un sistema capitalista que convertiría al ciudadano en consumidor enajenado, mayormente por culpa de las multinacionales, cuyas estrategias de dominación analiza Naomi Klein en *No logo* (2000). Escritos antisistema del prestigioso lingüista Noam Chomsky alimentan de contenido panfletos y libelos producidos por activistas y movimientos antiglobalización, algunos de gran difusión.

A falta de un marco general, la filosofía echa mano ahora de esos socorridos «análisis de tendencias culturales» que nos explican no cómo debemos ser (ideal) sino cómo somos, las más de las veces expresado con un matiz reprobatorio: somos una sociedad-líquida (Zygmunt Bauman) o una sociedad-riesgo (Ulrich Beck). Por la misma razón, la filosofía ha experimentado recientemente un «giro aplicado», uno de cuyos iniciadores fue el filósofo animalista Peter Singer. Ese giro supone el esfuerzo por determinar unas reglas éticas para sectores específicos de la realidad como el mercado (ética de la empresa), el cuerpo (bioética), el cerebro (neuroética), los límites de la ciencia y la tecnología, los animales o la naturaleza. En los últimos años la filosofía práctica ha disfrutado de mucha

más atención general que la hermenéutica heredera de Gadamer y ha suscitado amplios debates entre los que destaca la contestación al liberalismo por el comunitarismo de las costumbres (Sandel, MacIntyre) y por el republicanismo de la virtud (Pocock, Pettit). Uno de los principales continuadores de Habermas ha sido Axel Honneth y su *La lucha por el reconocimiento* (1992); también a Rawls le han salido muchas secuelas, siendo una de las últimas el «enfoque de las capacidades» desarrollado por la polígrafa Martha Nussbaum, quien asimismo ha contribuido a los estudios feministas y postfeministas que filósofas como Nancy Fraser, Seyla Benhabib o Judith Butler han llevado a una segunda madurez.

El vacío dejado por la gran filosofía y por sus propuestas de sentido para la experiencia individual es llenado ahora por ensayos de corte existencialista de un estilo muy francés: Luc Ferry, Lipovetsky, Finkielkraut, Onfray, Comte-Sponville. En una línea cercana, pero degradada, reclaman la atención de los lectores usurpando a veces el nombre de filosofía títulos de sabiduría oriental, libros de autoayuda que recomiendan positividad para superar las adversidades y recetarios voluntaristas emanados por las escuelas de negocio.

4. La tesis era que en estos últimos treinta años no ha habido gran filosofía por la deserción de su misión histórica consistente en proponer un ideal. Varios factores culturales parecen haber conspirado para causar este resultado deficitario.

Los crímenes contra la humanidad perpetrados por los totalitarismos se han cometido con harta frecuencia en nombre de una utopía, como señaló con énfasis Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, lo cual ha inoculado al hombre actual esa insuperable alergia hacia lo utópico que destila Günther Anders en *La obsolescencia del hombre*. Por otro lado, la condición postmoderna sospecha de los llamados «*grands récits*» que se quieren unitarios (Lyotard), siendo el ideal filosófico indudablemente uno de esos desautorizados grandes relatos, de manera que el prefijo «post» que caracteriza el presente (post-moderno, post-estructuralista, post-histórico, post-nacional, post-industrial) incluye también una posteridad al ideal y su

resignada renuncia sería el precio exigido por ser libres e inteligentes. Por último, se insiste en que la complejidad de las democracias avanzadas de carácter multicultural no se deja compendiar en un solo modelo humano, a lo que se añade que, por su parte, las ciencias se han especializado tanto que resulta iluso cualquier intento de síntesis unitaria. Los títulos de tres celebrados libros de Daniel Bell conformarían otros tantos eslóganes de la imposibilidad del ideal en el estado actual de la cultura: *El fin de las ideologías*, *El advenimiento de la sociedad post-industrial* y *Las contradicciones culturales del capitalismo.*

La conciencia nos hace libres e inteligentes, pero ¿y después? Quien hoy hace alarde de su resignación suele recibir el aplauso general. ¡Qué lúcido!, se dice de ese pesimista satisfecho, como si su fatalismo fuera la última palabra sobre el asunto, merecedor de ese «¡archivado!» con que Mynheer Peperkorn zanja las discusiones en *La montaña mágica* de Thomas Mann. Pero el propio Mann en su relato favorito, *Tonio Kröger*, alerta sobre los peligros de ese exceso de lucidez que conduce a las «náuseas del conocimiento», como las que estragan el gusto de esos espíritus delicados que saben tanto de ópera que nunca disfrutan de una función, por buena que sea, porque siempre la encuentran detestable. La hipercrítica es paralizante si seca las fuentes del entusiasmo y fosiliza aquellas fuerzas creadoras que nos elevan a lo mejor. Sólo el ideal promueve el progreso moral colectivo; sin él estamos condenados a conformarnos con el orden establecido. Preservar en la vida una cierta ingenuidad es lección de sabiduría porque permite sentir el ideal aun antes de definirlo.

Si, tras este hiato de treinta años, la filosofía quiere recuperarse como gran filosofía, debe hallar el modo de proponer un ideal cívico para el hombre democrático… y hacerlo además con buen estilo.

50

Todo cuanto necesitas en la vida es… filosofía

La filosofía es parte de la cultura general. En concreto, la filosofía es el momento de máxima conciencia de esa cultura.

El mundo objetivo está fuera de nuestro alcance. No lo podemos conocer. Todo cuanto vemos, oímos, palpamos o saboreamos lo perciben nuestros sentidos mediado por el lenguaje. No existen las sensaciones puras porque éstas nos vienen ya interpretadas por las palabras que usamos para designarlas. Vemos aparecer la figura de una persona querida y nos decimos: «Ya ha venido mi amigo». La amistad es una palabra cargada de significados que mutan de una sociedad a otra, de una época a otra. No se es amigo siempre de la misma manera. Nos comunican que ha fallecido un familiar y resuena en nuestro interior la palabra «muerte», una voz que evoca un universo entero de sentido o de sinsentido experimentado de manera distinta en la Grecia clásica, en la Edad Media o en nuestra época. Sentimos la dureza heladora de una mañana de invierno y exclamamos: «¡Qué frío!». Frío es una palabra que remite a una vivencia grata para algunos, dolorosa para otros muchos; pero incluso entre este último grupo hay quien, como el asceta, busca ese dolor para dar firmeza a su carácter y quienes, como los deportistas de montaña o los exploradores de los polos, se entrenan voluntariamente en él para superar luego situaciones extremas.

El hombre está condenado a conocer la realidad no directamente sino a través de ese rodeo que son las palabras que lo interpretan. Todas las personas sin excepción poseen por fuerza una interpretación del mundo. Interpretar lingüísticamente es ya un quehacer genuinamente filosófico. En este sentido, todas las mujeres y todos los hombres del planeta son filósofos

y no pueden dejar de serlo sin dimitir de su condición humana. La filosofía es un «universal antropológico», lo que quiere decir que –como el amor, la mortalidad o el arte– encontraremos filosofía siempre que nos hallemos ante lo humano dotado de los rasgos que lo hacen identificable precisamente como humano.

Del universalismo de la filosofía no se sigue, sin embargo, que todas las interpretaciones valgan lo mismo. Por supuesto, hay interpretaciones más contrastadas, reflexivas y decantadas que otras. El lenguaje de unos será más inteligente, refinado y articulado, el de otros más elemental, instintivo y vulgar. Se adivina la importancia trascendental de educar ese lenguaje con el que no sólo nos comunicamos unos con otros en el comercio con la sociedad sino también nos comprendemos y nos hablamos a nosotros mismos en el secreto de la soledad.

Y es entonces cuando interviene la filosofía en la segunda de las acepciones, más restrictiva que la primera: filosofía ahora no como esa interpretación del mundo muchas veces inconsciente y heredada adherida al lenguaje natural cuyo uso cotidiano compartimos con los demás miembros de la misma comunidad, sino como esa visión del mundo hiperconsciente y personal contenida en las obras literarias compuestas por unos escritores llamados filósofos. La filosofía en esta segunda forma y manifestación ya no es universal sino achaque de unos pocos. Quienes escriben estas obras constituyen una minoría social porque, de hecho, sólo un pequeño número de personas en cada época caen presos de una vocación literaria tan específica. Esta vocación implica, primero, una *visio* de la totalidad del mundo, donde los fragmentos de la experiencia común, aparentemente absurdos, se ensamblan en un cuadro general completado por la imaginación adquiriendo dentro de él una cierta razón de ser; y en segundo lugar, una *missio* que apremia por encerrar esa visión primera en un sistema ordenado de conceptos, literariamente expuesto.

Otras disciplinas se ocupan de regiones *particulares* de la realidad mientras que sólo la filosofía está llamada a hacerse cargo del *todo* de ella. Y eso tanto en su aspecto metafísico como en el pragmático. En el metafísico, la filosofía interroga sobre el «ser» general (aquello que hace

inteligible al mundo y a los entes particulares que lo componen). En el pragmático, no se preocupa tanto de lo que es –el cometido de las ciencias– como de lo que debe-ser y propone un ideal prescriptivo: de conocimiento, de verdad, de justicia, de belleza, en suma, un ideal de lo humano. Podríamos decir, en conclusión, que la filosofía es una actividad intelectual esencialmente no-positivista y no-especializada, aunque, por supuesto, no desdeña los resultados de la ciencia positiva y especializada cuando le convenga a sus fines propios.

El *tempo* de la filosofía es geológico, al margen de los ritmos supersónicos de la actualidad política, empresarial, social y periodística. Pero es que alguien debe ocuparse también del largo y larguísimo plazo, más allá del balance económico anual o de los cuatro años de una legislatura. Ese lenguaje que usamos para comunicarnos y para hablar con nosotros mismos está hecho de palabras que tomamos en préstamo de la sociedad: aunque forman parte de nuestra identidad más íntima, no las hemos inventado nosotros sino personas del pasado, creadoras de palabras o creadoras de nuevos significados para palabras ya existentes: libertad, dignidad, felicidad, amor, bondad, belleza. Luego esos creadores –de los tres, cuatro, cinco últimos siglos– se nos deslizan sigilosamente en el interior de nuestra mente y con el diccionario que nos prestan nos ayudan a interpretar y a pensar el mundo de hoy.

Y ¿quién creará el diccionario de las palabras que tomarán en préstamo las generaciones futuras? Los actuales fundadores del lenguaje: novelistas, poetas, dramaturgos y, con especial conciencia, los filósofos. Auténtico escritor es, al final, quien logra hacerse dueño de un glosario propio y de un puñado de metáforas eficaces. El filósofo de hoy suministra el vocabulario y la semántica que servirán para construir las interpretaciones del futuro. En su mano está moldear la visión del ser y el ideal moral de las generaciones venideras a fin de que su vida sea mejor y más propicia a la convivencia. ¿Cabe imaginar una responsabilidad superior a ésta?

Cuando a veces me preguntan para qué sirve la filosofía, como si su mismo estatus estuviera cuestionado por los apremios de esa clase de necesidades serias que satisface el dinero, suelo responder invirtiendo los

términos. Lo único verdaderamente importante es la filosofía. Porque el dinero satisface los deseos humanos pero es la filosofía la que los moldea.

Oeconomía ancilla philosophiae.

51

Desmiento los rumores

Nada más eficaz para inventarse una noticia que negarla con rotundidad. Recuerdo que, «en aquel tiempo», disfrutaba desmintiendo en el círculo de mis amigos de distancia media el (imaginario) rumor que me atribuía una relación sentimental con alguna bella de la época: «Nada que comentar sobre Aitana Sánchez Gijón», decía yo, insinuante; «al día de hoy, Judith Mascó y yo no mantenemos contacto»; o a veces, con más atrevimiento: «Por favor, no me preguntéis más sobre mi amistad con Brooke Shields». Revistiéndome de dignidad y de discreción daba a entender que un sentido quizá anticuado de la caballerosidad me retraía de hablar de estas cuestiones privadas. Seductor y caballero a un tiempo gracias a un sobrio desmentido.

Ahora considero mi deber salir al paso del insistente rumor que me hace miembro del nuevo Gobierno. Aunque me llamen loco, no aceptaré ser ministro. Y os diré la razón: estoy escribiendo un libro.

Imagino la expresión de extrañeza dibujada en el rostro del lector. «¿A quién le importa tu libro?», se preguntará estupefacto. En comparación con el poder, la notoriedad, la influencia, las ventajas tangibles e intangibles y, si tiene uno ese capricho, la capacidad de servicio público que van aparejados al cargo de ministro del reino de España, la publicación de un libro más en la ya inflacionaria producción editorial de este país parece una tontada. Como alguien afirmó, en España la gente no tiene tiempo para leer libros porque cada uno está demasiado ocupado escribiendo el suyo. Miles de volúmenes dormitando en los anaqueles de las librerías esperan ser comprados por algún lector ocioso y, en contraste, nada hay más codiciado en el mundo que un asiento en el Consejo de Ministros, por el que rivalizan

a cuchillo legiones de candidatos. ¿Y tú, infeliz, piensas en añadir otro título más al ISBN?

La literatura es importante porque expresa valores de más *altura*, como la belleza, el sentimiento o la comprensión del mundo. Pero los valores de altura deben subordinarse, nos dicen, a los de más *peso*, como los administrados por la economía o la política. La altura ha de ceder ante el peso. La política –que, en su más noble versión, se aplica a satisfacer necesidades sociales– es, en la opinión de muchos, una ocupación grave de personas serias y la literatura un lujo que adorna nuestras vidas. Y esta percepción la confirman muchos hombres de letras. Hay ejemplos recientes de excelentes escritores que durante un tiempo asumen responsabilidades políticas; pero hay otros que, aunque escriben y publican, lo único que en realidad anhelan es un cargo y se comportan con respecto a su carrera literaria como esos actores que, por razones alimenticias, trabajan de camarero en un restaurante de Los Ángeles a la espera de su primer papel en una producción de Hollywood: a una llamada, ese literato deja la pluma tan rápido como el camarero abandona su bayeta y todo el mundo los comprende y aplaude.

Hay otra manera de contemplar las cosas. La política, sí, se orienta a satisfacer los deseos humanos, pero es la literatura la que conforma y moldea esos deseos. Todos los hombres, incluso los más rústicos, tienen una interpretación del mundo a partir de la cual comprenden y sienten la realidad. Más aún, la psicología nos ha enseñado que los hombres ni siquiera podemos percibir los objetos por los sentidos sin previamente interpretarlos: vemos, tocamos, oímos y olemos esos objetos a través del tamiz de una cultura que presta inevitablemente a los actos perceptivos un sentido de carácter simbólico. Por eso, al mirar hacia la Vía Láctea, el griego cree ver gotas de leche derramada del seno de la diosa Hera succionado por Hércules, mientras que nosotros, que hemos sustituido la cosmovisión mítica por otra científica, ya sólo observamos en esa galaxia un conglomerado planetesimal de hidrógeno y helio. Libertad, igualdad, dignidad, democracia, derechos, paz, emancipación, autonomía moral, individuo: estos conceptos, que, entre otros, estructuran los deseos de

nuestra identidad moderna, tienen autoría, no han llovido del cielo. Los forjaron literatos de los últimos siglos cuyas ideas, recibidas primero en la pequeña comunidad de lectores de sus libros, fueron después divulgadas y masificadas, y acabaron cristalizando en la actual imagen del mundo, la que todos compartimos por el hecho de ser hijos de la misma cultura.

Y si los literatos del pasado son los creadores de los deseos de los hombres del presente, se sigue de ello que los literatos del presente han de asumir la tarea de configurar los deseos de las generaciones venideras. ¿Quién lo hará si no, dada la especialización profesional de las sociedades contemporáneas? La responsabilidad del intelectual de hoy es alimentar la conciencia del hombre de mañana a fin de que sienta una predisposición natural a la convivencia: su altísimo ministerio consiste en la educación sentimental del futuro. Desde esta perspectiva, el ministerio político cede su prioridad al ministerio literario. Permítaseme por un momento una inversión de todos los valores vigentes: ¿Para qué hay ingenieros? Para que los literatos podamos cruzar los puentes sin perder nuestro precioso tiempo. ¿Los científicos? Para que cuiden de nuestra salud y prolonguen los años de nuestra inestimable existencia sobre la tierra. ¿Los arquitectos? Para que nos construyan casas confortables en las que escribir nuestros importantes libros. ¿Los políticos? Para que, ocupándose de sus tareas menores, nos permitan cultivar en nuestros textos aquellos valores que, por tener más altura, acaban teniendo también más peso.

Los políticos son los actores secundarios en un gran teatro protagonizado por los hombres de letras, configuradores de la conciencia venidera. Estoy escribiendo un libro y el universo entero está en vilo y pendiente del resultado. ¿Y tú quieres que cambie mi papel protagonista por uno de reparto? Estás loco. Una vez más, desmiento rotundamente los rumores.

Postdata. Si me llamaran para servir a mi país, podría terminar mi libro en un par de días como máximo.

52

Filosofía como literatura conceptual

Siempre que la filosofía ha tratado de emular a la ciencia ha desvirtuado su esencia originaria. Ese intento de emulación, tan vano como fallido, explica algunos de los extravíos de las tendencias filosóficas contemporáneas, que parecen desconocer que, en último término, la filosofía es un género literario: es literatura conceptual.

Las ciencias de la naturaleza tienden a la especialización y describen los procesos repetitivos de una región específica del mundo, mientras que la filosofía está llamada a hacerse cargo del todo del mundo y se pregunta por el «ser» de éste (aquello que lo hace inteligible), no por las particularidades de los entes que lo componen. Y aún más importante, la verdad de las ciencias reside en su verificación empírica en el laboratorio o en el experimento, una validación replicable tantas veces como se quiera si se repiten las condiciones dadas, mientras que la filosofía nunca, nunca, ha sido ni puede ser sometida a verificación empírica, como tampoco lo han sido ni lo pueden ser la poesía, la novela o el teatro. ¿De qué naturaleza es, pues, la verdad de la filosofía de Platón, Locke, Kant o Bergson? De exactamente la misma que las obras de Homero, Sófocles, Dante, Shakespeare o Tolstói. Estos nombres siguen siendo nuestros contemporáneos a despecho del tiempo transcurrido desde que escribieron lo suyo porque la lectura de las literaturas de unos y de otros, filósofos y poetas por igual, sin distinción en este aspecto, es todavía hoy fecunda y significativa para nosotros. De modo que lo que el laboratorio es para la ciencia, lo es para la literatura (incluida la filosofía) ese aplauso continuado y sostenido durante siglos que las personas dotadas de buen gusto dedican a

una obra maestra de la imaginación. En resumen, el laboratorio de las humanidades se halla en ese consenso trenzado por generaciones acerca de la excelencia de dicha obra y de su indeclinable actualidad.

De la naturaleza literaria de la filosofía se siguen dos consecuencias para ésta.

La primera se refiere al estilo. Cuando la filosofía aspira a ser una ciencia, imita su lenguaje codificado, jerga reservada a iniciados, tan alejada de ese lenguaje natural usado, por ejemplo, por Platón en sus diálogos o por Descartes en esa deliciosa pieza autobiográfica que es el *Discurso del método*. Lenguaje natural, sí, pero de estilo elevado, elegante y bello, literariamente eficaz. Si la verdad de la filosofía pende de la aceptación de los lectores, que se convencen por la fuerza puramente lingüística de lo escrito y sin prueba empírica que lo corrobore, el filósofo ha de desarrollar un sentido poético para juntar palabras –como el compositor para juntar notas o el pintor para combinar líneas y colores– y, una vez juntadas, para usar con destreza los recursos retóricos disponibles a fin de producir un texto capaz de mover al lector y captar su asentimiento intelectual. Este cuidado por el estilo supone un esfuerzo adicional para el filósofo pero añade encanto y sugestión a su obra, pues, como dijo Samuel Johnson, «*what is written without effort is in general read without pleasure*».

La segunda de las consecuencias tiene que ver con el contenido. Los novelistas, ¿escriben sus novelas para que las lean sólo otros novelistas? No. Pues de igual forma no hay razón para pensar que un filósofo ha de escribir su literatura para entretenimiento o solaz exclusivamente de otros filósofos como él, enredados en debates librescos. El verdadero filósofo, como el novelista, se dirige a la persona común, no especializada, y aborda en su filosofía las cuestiones generales que conciernen a ésta, que son las de todos. Aunque se informa de lo que ha dicho la tradición filosófica a través de los libros, luego la entera tradición se pone al servicio de la dilucidación del enigma de vivir porque su discurso no gira en torno a los prestigiosos títulos que componen el canon sino en torno a cómo hacer más sabia nuestra vida, más consciente, más entusiasmada, más significativa, más

digna de ser vivida. Dice Hegel que «filosofía es el propio tiempo captado por el pensamiento» y, en efecto, la filosofía convida a una mejor comprensión del tiempo que vivimos y que somos, haciendo más luminosa la experiencia de nuestra mortalidad. Como si anduviéramos a tientas por la habitación chocando con los muebles y de pronto prendiéramos la luz del interruptor: nada cambia afuera, pero todo se ve mejor y eso nos cambia por dentro.

Por supuesto que hay diferencias entre la literatura poética y la filosofía, aunque ambas nacen de una primera visión originaria que desencadena una emoción y un eros, el substrato del quehacer filosófico, como recordó Scheler. Por usar la conocida dicotomía de Wittgenstein, la poesía *muestra*, mientras que la filosofía *dice*. Es decir, la poesía conmemora el mundo mientras que la filosofía lo define. Y este intento de apresar el mundo en una definición y de convertir el eros en idea, exige lo que también Hegel llamó el «duro trabajo en el concepto».

Muy joven, esbozó Hume un breve artículo, «De escribir ensayos», que luego no incluyó en la reunión posterior de sus escritos. Allí distingue entre eruditos (que buscan la verdad en soledad) y conversadores (que experimentan el placer de exponerla en sociedad). Lamenta la separación en su tiempo entre unos y otros, lo que da lugar a esa filosofía sin placer ni experiencia, cultivada por hombres carentes de modales y de gusto por la vida, de un lado; y de otro, a esa conversación abocada a la cháchara interminable y tediosa. Hume se presenta como un ciudadano del Estado de la erudición enviado como embajador al reino de la conversación.

Como Hume, nosotros.

53

La verdad del mito

En 1922, cuando pronunció la conferencia *Sobre la república alemana,* Thomas Mann inició una travesía espiritual que, años más tarde, culminaría en una larga novela sobre la saga bíblica titulada *José y sus hermanos*. Su escritura fue precedida de una asunción decidida y consciente de la función educativa y civilizatoria del mito. Con ello, verificaba en su persona y en su obra el gran giro que estaba experimentando la cultura de su tiempo. Conforme a la interpretación tradicional, la cultura había nacido al producirse en Grecia el paso «del mito al logos», es decir, la sustitución de la mentalidad mítica y mágica por la racionalidad de la filosofía y la ciencia. En el siglo XX se estaba describiendo el giro inverso: una crítica al «logos» occidental que tenía mucho de vuelta al mito. Claro que el mito que se recupera entonces no es lo que un «logos» excesivamente seguro de sí mismo había imaginado que es: una aleación caprichosa de fantasías coloridas y sugerentes pero completamente irracionales. Se descubre, por el contrario, que hay una verdad en el mito.

La naturaleza sigue unas regularidades que las leyes científicas explican: precisamente porque los hechos naturales se repiten la ciencia puede ser predictiva. El reino natural se compone de sustancias minerales, vegetales, animales y también humanas, aunque la naturaleza no agota la totalidad de lo humano, porque el hombre presenta además un torso no natural, casi podría decirse que antinatural: la libertad. Las creaciones de la libertad son únicas, imprevisibles, sorprendentes incluso para su autor, y esto presta a las realizaciones humanas, que se suceden sin sujetarse a un criterio uniforme, una dimensión temporal. Solemos excusarnos a diario de

mil menudencias pretextando que no tenemos tiempo cuando, bien mirado, lo único que tenemos es tiempo, pues somos tiempo; no entidades repetitivas sino fluyentes, ondulantes. Incurrimos en contradicciones, pues el antes y el después de nuestro decurso vital no coinciden. Más aún, somos una contradicción viviente: la naturaleza nos privilegia con una individualidad autoconsciente, pero nos castiga después dispensándonos el mismo destino cruel que al resto de sus criaturas que no tienen conciencia de sí mismas. De ahí las aporías, los dilemas y las tensiones que conforman el humano devenir. La identidad del hombre depende de la habilidad para crearse una narración creíble sobre el mundo que ilumine el sentido de la existencia y otorgue a su vida un papel digno y significativo dentro del conjunto.

La ciencia positiva merece máximo respeto, pero el positivismo –el imperialismo de la ciencia– se equivoca cuando asimila al hombre a la naturaleza, aplicando un método que vale para las realidades repetitivas pero no para las narrativas. No el tratado discursivo ni la ley científica sino sólo el mito, que es un relato, hace justicia a lo inaprehensible de la condición humana y sabe captar ese meollo enigmático de su ser. En términos de Wittgenstein, la ciencia *dice* mientras que el mito *muestra:* hay, en efecto, algo en el hombre irreductible a conceptos bien recortados pero dócil a su representación y patentización narrativa. Si se dice, por ejemplo, que Aquiles es al mismo tiempo el más afortunado y el más desdichado de los hombres, tal proposición es absurda para la ciencia, pero la antinomia se deshace si se despliega en una relación de antes-después (afortunado en Esciros, desdichado en Troya) o si comprendemos, como da a entender su mito, que la negatividad de morir joven le proporciona paradójicamente la gran gloria de ser el mejor de todos los griegos.

Esos cuentos folclóricos sobre héroes que realizan grandes hazañas o se enfrentan a monstruos legendarios no respetan la lógica pero son racionales, bien que su racionalidad no es científica sino artística. Como el arte, los mitos seleccionan sus ingredientes de entre lo plural y fragmentario del mundo y, transformando el azar en necesidad, crean con ello la ficción de un orden significativo y unitario que integra lo meramente circunstancial de

la experiencia humana en un todo comprensivo y legitimador. Por eso son siempre usados para explicar la fundación de una ciudad o de un pueblo; y por eso en el interior de nuestra conciencia flota también la mitología de nuestra identidad personal, satisfaciendo en nosotros la demanda de narraciones y colaborando con la obligada construcción narrativa de la realidad. Cuando los pintores del Renacimiento vuelven una y otra vez a los mitos grecolatinos y bíblicos, no lo hacen animados exclusiva ni primeramente por motivaciones estéticas sino porque creen que en esas historias transmitidas por la tradición se halla involucrada una profunda verdad humana, no por indefinible menos verdadera.

Por último, el mito, destaca Mircea Eliade, asume siempre una función ejemplar. A diferencia de las novelas modernas, no le interesa las individualidades excéntricas o las situaciones inusitadas, irrepetibles; por el contrario, sus héroes son arquetipos que protagonizan historias paradigmáticas. Busca la identificación de la audiencia con situaciones existenciales esenciales y comunes en el hombre pero amplificadas a un grandioso escenario cósmico. La novela moderna es una autoconciencia aristocrática que se expresa en nombre propio, en tanto que el mito, creación anónima, lo hace siempre en nombre de todos.

Este igualitarismo intrínseco al mito fascinó poderosamente a Thomas Mann al operarse la gran transformación en su vida. En aquella conferencia de 1922 se retractó públicamente de su refinada pero obscena apología del belicismo guillermino contenida en *Consideraciones de un apolítico* (1918) y abrazó la causa de la Constitución de Weimar y de la democracia. Paralelamente, abandonó los argumentos de sus novelas anteriores centrados en esos (son sus palabras) «burgueses descarriados» y durante los siguientes quince años consumió la madurez de su talento en la recreación del mito del José bíblico. Mann explica esta evolución espiritual en sus ensayos sobre Freud y en su autobiografía: «Di el paso de lo individual-burgués a lo típico-mítico». Ambas transiciones, la política y la literaria, coinciden en lo sustancial, porque, para Mann, el mito es la representación artística de la democracia.

54

En busca del Jesús histórico

Hubo un profeta pobre, ágrafo, sin estudios, alejado de las esferas de influencia, que, tras predicar la venida inminente del reino de Dios durante un periodo entre uno y tres años –sobre la duración de su vida pública discuten los estudiosos–, fue ejecutado en Jerusalén de una manera que los judíos consideraban vergonzante, reservada a esclavos. Unos días después una porción al principio minoritaria de esos judíos afirmaron que lo habían vuelto a ver, viviente, individual y corporal como antes, y rindieron culto al resucitado. Ese predicador de Galilea, abandonado por todos y fallecido prematuramente, fue proclamado el Cristo, el Hijo de Dios, el Señor, títulos que presuponen su divinidad. En la Antigüedad grecolatina hubo casos de apoteosis de héroes mitológico, como Hércules, o de grandes caudillos militares, como Alejandro Magno o Julio César, elevados también a un rango divino. Nada especial en el seno de las religiones politeístas. Lo extraordinario en el caso del galileo reside en que fue divinizado por quienes, como judíos piadosos, educados en el horror a la idolatría, profesaban un monoteísmo acérrimo, casi histérico. A ese contemporáneo suyo, con quien habían convivido y recorrido caminos juntos, se atrevían a ponerlo en «comunidad de trono» con el mismísimo Yahvé, creador del mundo.

Lo segundo que, de los inicios de la religión cristiana, llama la atención al historiador de las ideas es el extraño éxito social que conoció ese culto tan singular. El judaísmo antiguo, una subcultura marginal y sometida dentro del vasto Imperio romano, era bastante plural y admitía sin sobresaltos una nueva variedad en su seno. Más sorprendente es que una

secta reciente, bastante exótica por cierto, de tintes mistéricos y orientalistas, rechazada por el propio judaísmo institucional, ridiculizada por prestigiosos hombres de letras (Tácito, Luciano o Celso), perseguida por un Estado hostil, se divulgara rápidamente por las civilizadas urbes romanas y acabara como religión oficial del Imperio más orgulloso de sí mismo que habían visto los siglos.

Esa Iglesia naciente, al principio una comunidad perseguida, va produciendo una literatura que le ayudaba a tomar conciencia de ella misma. En ese delicado proceso de construcción de identidad, mucho más peligrosas que los paganos –con quienes dialogan los *apologistas*– eran las doctrinas heréticas de los propios cristianos desviados: adopcionismo, docetismo, gnosticismo, arrianismo, etcétera. Para combatirlas, la *patrística cristiana* asume sin sentir el universo simbólico de los adversarios, el cosmos helenístico y su tendencia a la especulación abstracta, lo que acaba configurando la imagen premedieval de Cristo. En el siglo IV, la religión perseguida adviene religión del Imperio, y las controversias anteriores, limitadas a los dominios de lo retórico y eclesiástico, se convierten ahora en gravísimo asunto de Estado, porque la unidad religiosa es una prioridad para el emperador. Éste convoca los primeros concilios ecuménicos que establecen los artículos fundamentales de la cristología imperial: Nicea (325), Éfeso (431) y Calcedonia (451). Ya entonces algunos obispos reconocieron que en la definición de los dogmas no se había procedido *piscatorie* sino *aristotelice;* en otras palabras, que en dichos dogmas quedaba lejos la narratividad histórica de ese profeta judío que apareció a las orillas del lago de Galilea pescando hombres; en lugar de ello, el acento estaba en la segunda persona de la Trinidad, Logos eterno preexistente al mundo, verdadero Dios y verdadero hombre, dos naturalezas en una misma persona y otras proclamaciones especulativas similares surgidas de la polémica contra la heterodoxia. En la Edad Media se dio todavía un paso más. Porque el ocaso del Imperio romano fue una suerte de paganismo cristianizado, mientras que ese milenio entre los siglos V y XV creó una civilización original sobre bases exclusivamente cristianas: un Derecho, una ética, una estética, una teoría política, en fin, un cosmos cristiano de nueva

planta, presidido por el Cristo *Pantocrátor* que bendice a los fieles en los pórticos de las catedrales. La filosofía y la teología a partir del siglo XII representan el momento de máxima autoconciencia del cristianismo, el cual en ese momento muta en *cristiandad*, es decir, en poder temporal y político en competencia con otros agentes y con pretensiones de tutela espiritual sobre ellos.

Con el Renacimiento experimenta un desarrollo espectacular la filología –la crítica textual y los análisis de texto– de los documentos antiguos: literarios, jurídicos y bíblicos. Respecto a la Biblia, la ciencia al principio estuvo limitada al Antiguo Testamento, pero en el XVIII algunos empezaron a atreverse con los sagrados Evangelios. En los laberintos de la filología se libró una épica batalla cultural entre posiciones tradicionalistas y progresistas. Los ilustrados querían aplicar al Nuevo Testamento los métodos modernos de la ciencia histórica, a emulación de lo que los físicos (Copérnico, Galileo) habían hecho en el ámbito de la naturaleza. Había en esa empresa un aliento genuinamente evangélico porque se trataba, en suma, de volver a leer los Evangelios, pero a ese intento se oponía una sobreestructura de interpretación heredada en forma de dogmas, magisterio, tratados teológico-filosóficos, piedad popular, religión estatal y monopolio de la educación. Fue una expresión señera de la lucha ilustrada por la emancipación de la conciencia individual respecto a la autoridad eclesiástica y política. En ese volver a la escritura había también un impulso típicamente protestante *(sola scriptura)* en rivalidad con el histórico predominio de la Roma meridional. El Renacimiento del Sur había compartido protagonismo cultural con la Reforma del Norte, pero ahora Roma veía con angustia cómo con la Ilustración el centro del mundo se desplazaba hacia arriba.

Y así se inició uno de las más admirables contribuciones de la ciencia moderna al espíritu occidental, el método exegético-crítico aplicado a unos textos que hasta entonces habían permanecido exentos de análisis por considerarlos inspirados por Dios, cuando no escritos por su mano. H. S. Reimarus (cuyos escritos publicó póstumamente G. E. Lessing en 1774-1778), D. F. Strauss, autor de *Vida de Jesús* (1835-1836), y el programa de

desmitologización de R. K. Bultmann (1884-1976) marcan el principio, el medio y el final de esa primera investigación sobre el Jesús histórico. Esta ciencia, en origen de nacionalidad alemana, combina una asombrosa variedad de conocimientos: filológicos por supuesto, pero también teológicos, literarios, arqueológicos, históricos, jurídicos, sin excluir las aportaciones de la historia de las ideas y del estudio de las religiones comparadas. El punto de partida es el siguiente: Jesús murió en torno al año 30 y los Evangelios fueron redactados entre los años 70 (el más temprano: Marcos) y 100 (el más tardío: Juan); en ese periodo intermedio de 40-70 años se formó una espesa tradición sobre el Jesús resucitado, el Cristo, que poco o nada tiene que ver con el Jesús real. Por tanto, los Evangelios, la única fuente histórica disponible para conocer a Jesús, no contienen en rigor información sobre éste, sino que reflejan la imagen de Cristo creada inventivamente por la comunidad cristiana primitiva. La «crítica de las fuentes» aborda la cuestión sinóptica –la interdependencia de los tres primeros Evangelios– y propone la tesis de las dos fuentes: Marcos y la fuente Q, hoy perdida pero en buena medida reconstruida. La «historia de las formas» examina cómo una tradición oral se fue insertando en diferentes formas literarias (milagros, parábolas, paradigmas, leyendas, historia de la pasión, mandamientos, dichos sapienciales) dependiendo de los contextos y necesidades sociales (predicación, liturgia, catequesis, polémica) y cómo al adoptar la forma del género el material oral se estilizó. Para esta escuela, que opera analíticamente, los Evangelios son sólo un *collage* de fragmentos yuxtapuestos por meros recopiladores, mientras que, por el contrario, la «historia de la redacción» concede a los evangelistas la condición de teólogos: los Evangelios expresan la teología de sus autores o la de una comunidad a la que pertenecen: arameo-judía, judeo-helenística, siria, baptista, gnóstica, etcétera.

Tras dos siglos de exhaustivo trabajo, el balance final lo resumía bien Albert Schweitzer en las «Consideraciones finales» de su célebre *Investigación sobre la vida de Jesús* (1913): «Los resultados a que ha llegado la investigación sobre la vida de Jesús ofrecen una buena base a quienes gustan hablar de una teología negativa. Tales resultados son

negativos». En otras palabras, los Evangelios sólo informan de la imagen del «Cristo de la fe», de arriba abajo una invención original de la comunidad cristiana primitiva, pero nada o apenas nada sobre el Jesús histórico. De ahí el título de otro capítulo del mismo libro: «Negación de la historicidad de Jesús en los últimos años», porque, en efecto, llegó a generalizarse la idea de que Jesús ni siquiera existió realmente.

La segunda mitad del pasado siglo puso en marcha una renovación de las investigaciones exegéticas que aumentó el número de datos sobre Jesús contenidos en los Evangelios que la ciencia podía considerar suficientemente seguros (a partir de ahora se ofrecerá alguna indicación bibliográfica de las traducciones). Suele citarse como punto de inflexión de ese movimiento pendular la resonante conferencia de E. Käseman de 1953 «El problema del Jesús histórico» (en *Estudios exegéticos*, Sígueme, 1977). Comparado por ejemplo con Buda, Confucio, Lao-Tsé, Jesús es con mucho la figura religiosa de la Antigüedad de la que más datos se conservan. No parece tampoco razonable atribuir a la comunidad primitiva el inverosímil genio religioso que supone inventarse una figura tan original como la de Cristo sin pensar que en ese proceso creador haya que residenciar parte del impulso en la personalidad del propio Jesús. Además, los evangelistas se muestran mucho más fiables de lo que pudiera suponerse porque tienen la honestidad de registrar tradiciones incómodas para una comunidad que cree en la divinidad de su fundador: el bautismo del perdón de los pecados, los pronósticos erróneos sobre el reino, la elección de Judas, el bochorno de la negación de Pedro (primer Papa), la agonía demasiado humana del Huerto de los Olivos, el grito de abandono en la cruz. En la discontinuidad existente entre el Cristo resucitado de la fe y el profeta galileo había que suponer por fuerza una continuidad subyacente.

Tan pronto como 1956, G. Bonkmann intenta un primer esbozo biográfico con los resultados exegéticos disponibles (Sígueme, 1975). Durante cuarenta años se acumula una ingente bibliografía siempre en aumento de la que, aún en el ámbito germánico, en 1996 ofrecen una muy útil síntesis G. Theissen y A. Merz en *El Jesús histórico* (Sígueme, 2000). El esfuerzo se extiende al ámbito anglosajón y en 1970 C. H. Dodds da a la

imprenta *El fundador del cristianismo* (Herder, 1974), reelaboración de unas conferencias de 1954. Y en Estados Unidos demuestra una elevada capacidad de agitación intelectual, a partir de los ochenta, la llamada *Third Quest*, uno de cuyos polos es el «Jesus Seminar», fundado por J. D. Crossan y R. W. Funk, y caracterizado por usar con preferencia fuentes no canónicas y por poner el acento en la dimensión político-social de Jesús y en su condición judía. Sobre esto último destacan las contribuciones de G. Vermes, *Jesús, el judío* (Muchnik, 1977), y más recientemente de E. P. Sanders, autor de los influyentes *Jesús y el judaísmo* (Trotta, 2004) y *La figura histórica de Jesús* (Verbo Divino, 2000). En la mencionada tendencia de recuperar terreno para la historicidad de Jesús, un punto extremo lo representa J. D. G. Dunn, *Redescubrir a Jesús de Nazaret* (Sígueme, 2006), quien sostiene que los Evangelios son en su mayoría fidedignos porque reflejan lo sustancial del impacto que Jesús produjo en sus discípulos.

La investigación sobre el Jesús histórico, que llevaba desde el principio la impronta del cristianismo protestante, llegó tarde al catolicismo. La postura eclesiástica oficial fue negativa al método histórico-crítico hasta la encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943, pero incluso después se vio con reticencia a quien la practicaba con demasiada libertad. Es interesante observar la ambivalente posición expuesta por el papa Benedicto XVI en el prólogo a su *Jesús de Nazaret* I (Esfera de los Libros, 2007). En su selecta bibliografía cita la excelente monografía de J. Gnilka *Jesús de Nazaret* (Herder, 1995), y con respecto a *Un judío marginal* (Verbo Divino, varios tomos, desde 1997), la monumental obra de J. P. Meier, dice Ratzinger: «Esta obra en varios volúmenes es, bajo muchos aspecto, un modelo de exégesis histórico-crítica, en la que se ponen de manifiesto tanto la importancia como los límites de esta disciplina». Lo cual quizá sea un signo de apertura al método por parte de la máxima autoridad eclesiástica porque Meier sostiene que, en un plano escriturístico, hay que entender que Jesús tuvo hermanos, no realizó milagros de la naturaleza (sólo curaciones) y se equivocó en sus predicciones escatológicas. El maestro de Meier, R. E. Brown, sacerdote católico, en 1979 publicó *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad, 1982), una pionera investigación sobre los Evangelios de la

infancia (Mateo y Lucas) de la que se deduce que buena parte de ellos no son históricos. Como estas conclusiones contrastan con la ortodoxia del catolicismo, que Brown desea respetar, éste publicó *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia* (Sígueme, 2002), un libro inteligente y conciliador.

El método exegético ha hecho perder gran parte de su valor a las antiguas biografías «pre-críticas» que tanto éxito tuvieron en el pasado (K. Adam, G. Ricciotti, L. Fillion, G. Papini, R. Guardini). También ha evidenciado la insuficiencia de la gran teología especulativa que alcanzó altas cimas en el siglo XX. Pero, por otro lado, hay indicios de que ya ha dado la mayoría de los frutos que podían esperarse de él y por tanto sería ahora el tiempo de edificar una «cristología desde abajo» teniendo en cuenta los resultados historiográficamente más seguros aunque sin perder de vista las orientaciones de la «cristología desde arriba» que muestran una dirección más que una verdad literal. Sería deseable que ese proyecto se completara algún día, porque contribuiría a cerrar la brecha abierta en la modernidad entre ciencia y fe, tan desgarrada y dolorosa para muchos, y a superar ese cierto infantilismo intelectual que la creencia ha exigido al hombre moderno deseoso de elevarse a las realidades espirituales, pero no al precio de rendir su conciencia.

Sin olvidar las aportaciones en el ámbito protestante –desde O. Cullmann o J. Jeremias hasta M. Karrer–, curiosamente fue en el lado católico donde se produjeron las primeras reconstrucciones cristológicas «post-críticas»: en 1974 coincidieron E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente* (Cristiandad, 1981), H. Küng, *Ser cristiano* (Trotta, 1996) y W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Sígueme, 2002), este último elevado después a la dignidad cardenalicia. Por esos años surge la refrescante teología de la liberación latinoamericana (Gutiérrez, Boff, Sobrino), impensable sin el realismo de la moderna exégesis. También de 1974, ya en suelo español, es la renovadora monografía de J. I. González Faus *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Sal Terrae), compendiada en el influyente texto de 1978 *Acceso a Jesús* (Sígueme). Otros estudiosos españoles han hecho notables contribuciones a la exégesis bíblica –desde los clásicos L. Alonso

Schökel y A. Díez Macho hasta los más actuales J. M. Castillo, R. Aguirre, J. M. Rovira Belloso, X. Picaza, S. Vidal o S. Guijarro, entre otros– pero entre las que hayan desembocado últimamente en una biografía completa del fundador, cabe citar A. Puig, *Jesús. Una biografía* (Destino, 2004), exhaustiva y académica, y J. A. Pagola, *Jesús. Una aproximación histórica* (PPC, 2007), más poética y conmovedora.

Ese profeta pobre y de vida corta es con mucha distancia el individuo más estudiado, analizado y escrutado de la historia universal. Si el carisma se mide, según Weber, por su fuerza transformadora, puede decirse sin vacilar que es el hombre más carismático que ha existido nunca. Algo puede darse por seguro sobre él tras tan agotadora investigación erudita: personificó una ejemplaridad absolutamente extraordinaria, que, tras su depuración de lo legendario, luce con una limpieza, actualidad y universalidad aún mayores que en la mítica imagen antiguo-medieval. Nadie le niega este mérito, ni siquiera quienes, en las últimas centurias, han dedicado una crítica devastadora al cristianismo, los cuales, invariablemente, han retrocedido ante la persona del galileo. *El Anticristo* (1888) de Nietzsche no es lo que enuncia el título (anti-Cristo) sino sólo un libelo anti-cristianismo que no puede ocultar su admiración y respeto por su fundador, al que presta significativamente algunos de los atributos del superhombre. Más aún, en la personalidad del Jesús histórico, constatada por la ciencia moderna, se aprecia una tal desmesura de ejemplaridad, un modo tan anómalamente exagerado y radical de vivirla y una combinación tan asombrosa de autoridad y libertad al hacerlo, que uno estaría tentado de juzgar a ese individuo no sólo el mejor del género, sino un género de caso único, excepcional. Una vez fallecido, sería justamente ese *plus* sobre lo humano recordado por sus discípulos lo que llevaría a éstos a reconocerle un rango divino.

Este artículo empezaba recordando dos hechos conocidos: la divinización de Jesús por sus contemporáneos monoteístas y el increíble éxito social de su culto en los siglos siguientes. Ahora concluye destacando, también con fundamento científico, su ejemplaridad extraordinaria y excepcional, no regateada ni siquiera por los más acreditados anticristianos.

Ejemplaridad jesuánica, divinización y difusión del cristianismo, ¿tres datos interesantes pero autónomos, o se adivina una conexión íntima entre ellos? Si se admitiera un nuevo eslabón intermedio, entonces toda la cadena adquiriría una necesidad interna. Me refiero al hecho de que, según sus seguidores, Jesús, tras morir, se les apareció viviente, individual y corporal. El encadenamiento congruente de todos los eslabones, antes piezas sueltas, discurriría así: al ser de una ejemplaridad única, Dios lo rescató de la muerte; la resurrección convencería a sus discípulos de su condición extrahumana; dada esta condición –que manifiesta una voluntad de Dios respecto del mundo–, nada más natural que la expansión universal del culto.

Algunas de las modernas biografías, como la de Gnilka, interrumpen su narración sobre el Jesús histórico después de la crucifixión y la sepultura porque lo que viene después, las apariciones del resucitado, no son tanto una cuestión de hecho como de fe y remiten a una decisión personal. También yo pondré fin aquí a mi exposición dejando abierta y sin decidir la pregunta por el eslabón intermedio.

55

Escurrir el bulto

Uno más o menos está prevenido contra las asechanzas del maligno, pero ¿quién te prepara contra las seducciones de los buenos? Ante éstos, confiados, bajamos la guardia y estamos perdidos. Contempladas una a una, las justas causas de este mundo merecen apoyo; persuadidos por la fuerza que las anima, el primer impulso es dar un paso al frente. ¡Cuenta conmigo! El ardor se enfría algo cuando reparamos en la variedad infinita de causas que nos solicitan –solidarias, medioambientales, culturales, políticas– y en que la elegida quizá no sea la prioritaria sino sólo la primera que llamó a la puerta. Entonces se nos ofrece la siguiente, asistida también de excelentes razones, y luego la siguiente. Entretanto, cada cual va tratando de cumplir día a día, con muda monotonía, las menesteres familiares, profesionales, vecinales, cívicos y legales que gravitan sobre el ciudadano medio asumiendo un desgaste carente de lucimiento personal alguno pero trascendental para asentar la anónima normalidad de las cosas. Atender con algún decoro todo ese cuerpo de deberes ya absorbe muchísimas energías y, una vez satisfechos todos, apenas nos quedan fuerzas residuales para compromisos supernumerarios. ¿Qué hacer? Como no se trata, supongo, de luchar contra el deshielo de los casquetes polares o a favor de la renta mínima de inserción o de la cooperación al desarrollo por el expediente de meter a los hijos en una inclusa, como Rousseau, o pedir al prójimo que pague mis impuestos, como tuvo el donaire de hacer Agustín García Calvo, mi llorado profesor de métrica latina, al final acaba uno buscando la manera de escurrir el bulto. Sucede con frecuencia que el ciudadano cumplidor, aquel que puntualmente se responsabiliza de todas las obligaciones

inherentes a la posición que ocupa, mientras se consume en este empeño ha de escuchar los escrúpulos de su mala conciencia o los reproches de terceros que le afean su conducta tachándola de descomprometida, de calculada tibieza o de egoísmo. Un cierto republicanismo –empezando por la Hannah Arendt de *La condición humana*– nos ha acostumbrado a pensar que ciudadano virtuoso es aquel que, como el antiguo griego, desdeña familia y trabajo –en la Grecia clásica, quehaceres propios de mujeres y esclavos– y, abandonando esa esfera privada, acude al ágora para deliberar ociosamente con sus iguales sobre asuntos políticos de interés general. Yo sostengo, por el contrario, que los profesionales de la política no ostentan ni mucho menos el monopolio de lo público y también –recuperando aquel eslogan feminista que decía que *lo personal es político*– que alguien que simplemente funda una casa y elige un oficio, cuidando de ambos con diligencia, es ya, de pleno derecho, una persona pública y está promoviendo con su vida una justa causa de interés general.

No sólo como ciudadano, también como filósofo siento a menudo la necesidad de escurrir el bulto. Y eso que no comparto en absoluto el socorrido lugar común que pretende que la filosofía es la historia de los problemas y no de las respuestas, de las dudas y no de las certezas. Me gusta repetir que el auténtico filósofo se caracteriza, dentro del sistema de saberes, por *especializarse* en ideas *generales*, esas ideas sobre el Todo en general que las demás disciplinas presuponen sin convertirlo en tema. En consecuencia, la filosofía ha de saber producir respuestas y certezas sobre la totalidad del mundo, aunque por supuesto nunca definitivas. Un *Todo* filosófico se presenta muchas veces como un ideal. Ahora bien, el ideal señala una dirección y su valor se mide por la excelencia que enuncia, movilizadora de fuerzas sociales latentes, no por su aplicación práctica. ¿Quién ha visto alguna vez realizado en la historia real el ideal del hombre prudente aristotélico, el del agente moral autónomo kantiano o el del superhombre nietzscheano? La filosofía haría bien en mantenerse en ese plano de idealidad y no aspirar a convertirse en una crestomatía o un vademécum válido para todos los casos. Entre los primeros principios de la filosofía y la realidad que habitamos se abre un hiato; tratar de llenarlo sería

como desertar de las austeras ideas generales y abandonarse a la concupiscencia de una casuística que pertenece, en puridad, a la riquísima y problemática contingencia humana, irreductible a concepto.

De que los filósofos cavilen sobre el Todo no se sigue, por tanto, que deban perorar sobre todo. Con frecuencia se les requiere para que expresen su parecer sobre las más variadas cuestiones. Recuerdo que en los exámenes universitarios me desenvolvía bien cuando había que desarrollar un tema general de la asignatura pero mal en los *multiple choice*, porque, salvo la abiertamente absurda, todas las otras respuestas me parecían de algún modo correctas. Lo mismo me ocurre ahora con la llamada ética aplicada. Por un lado, el pensamiento avanza con *tempo* geológico mientras que la sociedad demanda soluciones supersónicas. Por otro, algunas de estas materias entran en la arena de la controversia política y al punto dejan de ser neutras para el pensamiento –que debería mantenerse fiel exclusivamente al objeto de su meditación– y se contagian de la dialéctica amigo/enemigo propia de la lucha partidista. Entonces del filósofo no se espera ya una opinión sino una afiliación, una equis en el examen tipo-test a la alternativa, por ejemplo, abortista o antiabortista, cuando lo interesante, en perspectiva filosófica, consiste en hacer aflorar la antropología subyacente a la *quaestio* debatida. En el caso del aborto, si se argumenta que desde el instante mismo de la concepción el embrión es no sólo vida sino vida humana, ¿debemos entender que lo específicamente humano reside en los cromosomas?; si se defiende el derecho a abortar por malformación del feto, ¿qué hace la vida humana digna de ser vivida: la ausencia de sufrimiento?

Ante este tipo de situaciones, obligados a tomar posición en breves segundos con un sí o un no, recomiendo no ceder al síndrome del micrófono y, aun a riesgo de decepcionar, decir con sencillez: «Sobre esto no tengo opinión formada». Y escurrir descaradamente el bulto.

DEL YO VULGAR
A LA MAYORÍA SELECTA

56

Yo sinceramente

He observado que mucha gente, cuando ha de admitir algún mérito propio, suele iniciar la frase diciendo: «La verdad es que…». Por ejemplo, al comentario «tú eres un empresario de éxito», el aludido contesta, en el tono de quien comprende que en este caso el autoelogio es tan obvio que sería inútil tratar de negarlo: «Pues la verdad es que no me puedo quejar». Y así todo: «La verdad es que soy un gran perfeccionista», «la verdad es que tengo mucha facilidad para el baile», etcétera. En cambio, cuando lo que ha de decirse es desagradable y puede ofender, se suele preferir este otro sintagma: «Yo sinceramente…». Verbigracia: «Yo sinceramente pienso que toda la culpa fue tuya», «yo sinceramente te veo más grueso después del verano», «yo sinceramente no soporto tu aliento». Se diría que, por invocar la sinceridad, el impertinente goza de inmunidad casi absoluta y que los demás debemos aceptar con paciencia su exabrupto, cuando no agradecer el gesto de confianza. Se supone, en fin, que la sinceridad es ornato de almas bellas y que sería necio por nuestra parte afearla.

Durante largos siglos, del hombre se esperaba no que fuera sincero sino que fuera virtuoso y que, educando su naturaleza, alcanzara una excelencia moral que los demás pudieran aprovechar, admirar y emular. En determinado momento del siglo XVIII, ese mismo hombre decide que su yo verdadero, su yo más auténtico y real, reside en sus inclinaciones naturales, en su modo espontáneo de sentir, pensar, actuar, y que su único deber es el deber «de ser uno mismo». Las reglas morales que supongan contradicción o superación de la propia naturaleza o aquellas otras que vengan impuestas por la sociedad para reglamentar la vida en común –y que siempre

disciplinan en algún grado la esfera de la vida– son impugnadas ahora en su totalidad como formas odiosas de alienación del auténtico yo. El sacrificio, la renuncia, la autoexigencia o el duro trabajo de perfeccionamiento sobre la indócil naturaleza humana son arrumbados como muebles viejos y en su lugar se alza el nuevo ideal de la autenticidad, atento sólo a los caprichos del corazón y a sus delicadas intermitencias; la inhibición de las pasiones, la contención de los instintos, la represión de las pulsiones destructivas o el respeto de las convenciones son motejados de hipocresía, corrupción, disimulo y máscara. No mejorar la naturaleza sino permitir que siga libremente su curso, así en lo positivo como en lo negativo. Como dijo Goethe de forma inquietante, «quiero ser bueno y malo como la naturaleza». Nada de ser virtuosos, basta con ser sinceros y tener el coraje de reconocer con franqueza lo que hay en nosotros de perverso (que es tan nuestro y tan real como lo excelente) y después decir y decirse con orgullo, incluso con insolencia: «Yo soy así».

Leamos al primer gran sincero de la modernidad. En sus *Confesiones* Rousseau declara que con él Dios rompió el molde: es distinto de los demás, sin parecido con nadie, y para dar a conocer esa singularidad andante que es él ha querido desnudar su corazón practicando «la sinceridad hasta la imprudencia, hasta el desinterés más increíble» en un libro en el cual, añade, «dije lo bueno y lo malo con igual franqueza […]. Me he mostrado cual fui; despreciable y vil cuando lo he sido, bueno, generoso y sublime cuando lo he sido». Es imposible exagerar la influencia que esta «afectación de sinceridad» rousseauniana tuvo en la educación sentimental de la posteridad europea. La cultura consiste en crear mediaciones con la realidad: podríamos ir desnudos pero vestimos algunas zonas de nuestro cuerpo; podríamos comer con las manos pero usamos cuchillo y tenedor; podríamos gritar al prójimo la opinión que tenemos de él o de sus acciones pero callamos por un sentido básico de cortesía. Esta segunda naturaleza que son las mediaciones reales y simbólicas de la cultura quedó arrasada como tierra quemada cuando la gran plaga de la sinceridad moderna –que desprecia los frenos de las mediaciones–, desde unos inicios minoritarios y más o menos tolerables, se extendió como una maldición a la generalidad

de la gente, y ahora estamos en esa situación desdichada en la que el que más o el que menos –y no exactamente Goethe o Rousseau– te endilga a las primeras de cambio su fastidiosa opinión añadiendo desafiante la apostilla de que no tiene ningún problema en hacerlo «a la cara», porque es «su verdad», en la inteligencia seguramente de que su verdad no vale menos que la del rey Salomón y de que esa fabulosa exhibición de transparencia purifica al punto cualquier posible error de juicio.

Antes de que la sinceridad se pusiera de moda ya Molière había ridiculizado sus excesos en *El misántropo*. Alcestes es un energúmeno que se niega a elogiar con algunas pocas palabras de compromiso los vulgares versos de Oronte, infantilmente complacido de su composición poética, porque «quiero que se sea sincero y que, como hombre de honor, no se diga una palabra que no salga del corazón». Su ruda inflexibilidad le gana el desdén de su enamorada, el alejamiento de los amigos y el repudio de la sociedad, y al final el misántropo se retira a su castillo a odiar al género humano. En el drama la voz de la cultura se expresa por boca de Filinto, quien pide a los hombres un poco de «virtud sociable». Estoy de acuerdo con él, y hoy más que nunca: se necesitan esas balsámicas hipocresías, esas pequeñas claudicaciones, esas piadosas insinceridades que hacen la vida amable porque crean la ilusión de una mutua benevolencia.

Yo antes quiero la filantropía del mentiroso que la misantropía del sincero. Cuando en lo sucesivo algún antipático se me aproxime amagando un «mira, Javier, yo sinceramente…», le atajaré en seco con un «¡alto ahí!», y le diré: «La verdad es que… prefiero que me mientas».

57

Yo no he sido

Sabiendo que está prohibido, un niño juega a la pelota en el salón y rompe un jarrón muy valioso. El padre, que desde su habitación oye el estruendo, se acerca presuroso al lugar de los hechos y pregunta a su hijo, que gime rodeado de su culpabilidad (los trozos esparcidos por el suelo): «¿Qué ha pasado?». Contestación: «Yo no he sido». «¿Quién ha sido, pues?» La letanía: el hermano, el perro, el viento, ya estaba roto cuando él llegó o, incluso, se cayó solo. Todos menos él. ¿Qué debe hacer el padre? Educar es introducir de la mano al niño en el principio de realidad, donde los actos tienen consecuencias, y aceptar sus excusas infantiles sólo contribuiría a malcriarlo y a hacerle creer que basta quererlo para que la realidad ceda a los deseos de su voluntad.

En los últimos quince años el tenor de vida de los españoles se ha parecido mucho al del nuevo rico, pero sin su riqueza. El dinero barato y fácil, junto a un juego perverso de emulación inversa –yo en todo igual o más que mi amigo, mi vecino, mi cuñado, mi compañero de trabajo–, hizo aflorar nuestro grosero apetito de bienes consumibles, que reclama una satisfacción inmediata, sin tolerar demora. Y pedimos préstamos bancarios, que permiten una rápida gratificación y una devolución retardada. Al hacerlo, la ostentación nos hacía *parecer* más ricos a los ojos de los demás, pero *en la realidad* éramos más pobres porque nuestra deuda crecía. Aun así no permitimos que la realidad nos aguara la fiesta. Compramos una vivienda familiar, más un apartamento en la playa; reformamos la cocina; nos encaprichamos de algún cuadro de pintura contemporánea; nos aficionamos al buen vino y a los *gadgets* tecnológicos; visitamos lejanos

países y celebramos a lo grande, sin ahorrar gastos, la boda de nuestra hija. Un amigo me contaba que no hace mucho un sacerdote, durante una homilía de primera comunión, hubo de exhortar a los padres que lo escuchaban a que no solicitaran una ampliación de hipoteca para financiar el banquete…

Ahora la crisis ha roto el jarrón en mil añicos y no podemos pagar todas las facturas ni devolver el dinero que un día nos adelantaron a condiciones pactadas. ¿De quién es la culpa? De los políticos, de los bancos, de los mercados, de los fondos de inversión, qué sé yo. En todo caso, yo no he sido. Durante aquellos alegres años, pedimos a los alemanes que nos prestaran su ahorro para comprarnos los todoterrenos que fabricaban los alemanes. Hete aquí que ahora no tenemos dinero para devolver lo prestado. ¡Malditos alemanes!

Si algún día escribiera un libro titulado *La vulgaridad explicada a mi hijo*, empezaría con un análisis del «yo no he sido» y de la tendencia *yonohesidista* a la autoexoneración de responsabilidad, que supone la previa distinción entre deuda (la mía) y responsabilidad (la del otro que ha de responder por mí). Esa distinción existió en el Derecho romano antiguo. Un *pater familias* pedía algo en préstamo a otro y entregaba como garantía a su propio hijo. El deudor era ese primer *pater*, pero la responsabilidad de la deuda recaía en el rehén, el verdadero «obligado», llamado así porque permanecía materialmente atado o ligado *(ob-ligatus)* a merced del acreedor quien, si era satisfecho, liberaba al rehén *(solutio)*, pero en caso contrario, tenía derecho a matarlo o a venderlo *trans Tiberim* como esclavo. La importancia de la histórica *Lex Poetelia Papiria* (326 a.C.) es doble: por un lado, estableció que mientras los delitos penales pueden ser castigados con sanciones físicas o con restricciones a la libertad, de las deudas civiles, en cambio, sólo responde el patrimonio; y segundo y principal, unió para siempre en la misma cabeza las figuras del deudor y del responsable. En ese momento –escribe el gran romanista Bonfante– nace la obligación moderna.

La crisis ha disparado súbitamente el índice de culpabilidad de los otros. En nuestras conversaciones privadas y en la opinión pública se repiten las palabras de menosprecio hacia nuestros políticos. Son tan gruesas que se

diría que éstos merecen ser vendidos como esclavos *trans Tiberim*. Al llamarlos incompetentes y mediocres y al culpabilizarlos de nuestra frustración nos reconciliamos con nosotros mismos y sentimos nuestra superioridad moral. Ahora bien, nada nos autoriza a pensar que los políticos sean una raza aparte, una cepa genética nueva traída por un meteorito desde Urano: son como los demás, vienen de la ciudadanía y vuelven a ella. No voy a ensayar ahora una desesperada apología de los políticos y desde luego muchos banqueros y financieros merecen pasear por la plaza pública con grandes orejas de burro. Que hay sobradísimos motivos de indignación, nadie lo duda; que escandaliza ver a tanta gente sufrir injustamente, tampoco. Pero la distinguida ciudadanía, ¿no tiene nada que reprocharse? ¿Nada que reflexionar sobre ese tren de vida dispendioso, pródigo, gárrulo, autocomplaciente, imprudente, antiestético exhibido largos años? ¿Es todo, absolutamente todo, culpa del otro?

El jarrón roto de la crisis está promoviendo reformas de las instituciones políticas, financieras, educativas. Bienvenidas sean, pues conocemos la inmensa influencia social de un marco institucional y regulatorio favorable. Pero cuando parte de la crisis obedece a la generalización de hábitos torpes y vulgares que convierten al ciudadano crítico en consumidor ávido –y uno que en lugar de gastar su propio ahorro ganado con esfuerzo y tiempo pide prestado alegremente el de los demás–, cabe preguntarse si no estaremos reformando las instituciones para que el ciudadano no tenga que reformarse a sí mismo y, como el niño de la pelota, pueda seguir culpando al perro o al viento de sus errores. Si así fuera, no quedaría jarrón por romper.

En el Antiguo Régimen se decía «nobleza obliga». Pensando en la burguesía de los dos últimos siglos, un constitucionalista escribió que la propiedad obliga. Los ciudadanos de las actuales democracias deberían comprender que también la igualdad obliga.

58

Yo la adoro, pero… (elogio del chisme)

Un índice del nivel cultural de un país es la calidad de las conversaciones sociales que mantienen sus ciudadanos por puro pasatiempo. El tiempo pasa quieras que no y el pasatiempo es aquello que torna ese pasar inexorable en algo deleitoso. La conversación de recreo, entre familiares y amigos, durante comidas y cenas, en la terraza de un bar sobre el asfalto o a la aireada orilla del mar, es, por el placer que produce, la forma suprema de entretener nuestros ocios. ¿Todos los países conversan igual? Yo creo que no y me temo que, en perspectiva comparada, la conversación española, por regla general, no pica muy alto. Al menos entre los hombres, cuyos temas versan normalmente sobre deportes, política, negocios, trabajo y mujeres. En tanto que éstas, las mujeres, además de pedirse mutuamente consejo sobre cuestiones prácticas –consecuencia de soportar aún hoy la mayor parte del peso de la casa y la organización familiar–, llevan con mucha más frecuencia esos temas de conversación amistosa hacia materias personales, íntimas y confidenciales. Si, en una reunión de hombres, uno inicia un argumento, por liviano que sea, sobre estas peliagudas arenas movedizas, al punto cae sobre él la tacha de «intenso», afectado o pedante. Posiblemente sea España el país con el menor número de pedantes de todo el mundo, porque una policía de lucha antipedantería está aquí siempre vigilante para que nadie escape a las pautas de roma conversación masculina. En cambio, las mujeres se intercambian noticias reservadas, abren su corazón a la amiga, comparten sus experiencias vitales y critican, critican mucho. Para introducir su reproche, usan una fórmula *ad cautelam:* «Yo adoro absolutamente a X (nombre de una amiga o conocida), pero…», y a

continuación censuran algo del modo de ser de la aludida o de su comportamiento reciente. Diréis que, echándomelas al principio de feminista, al final me ha traicionado mi machismo recalcitrante que perpetúa roles tradicionales entregando a las mujeres al feo vicio del comadreo. Eso sería cierto si pensara que criticar es un ejercicio perverso, como de hecho parece creerlo la mayoría de la gente al mismo tiempo que lo practica con fruición. Pero yo tengo graves razones filosóficas para esbozar una apología del arraigado hábito de criticar a nuestro prójimo. Por supuesto, no me refiero a la maledicencia, la calumnia y la difamación, modos degenerados de la buena crítica; y, cierto, criticando a terceros nos arriesgamos a perjudicar famas y nombres.

Eppur…

Y, sin embargo, la crítica –el juicio que nos merecen los ejemplos de conductas y estilos de vida ajenos– constituye la única vía posible de aprendizaje moral. Esto se debe a la peculiar naturaleza de la verdad moral, tan distinta de la lógica o científica. Si queremos conocer una ley de la naturaleza, debemos estudiar las proposiciones conceptuales o matemáticas en las que viene enunciada; si quiero aprehender la esencia de una mesa, las mesas fenoménicas de mi experiencia sólo son andaderas que me elevan hacia su Idea y, comprendida ésta, los ejemplares empíricos de ella nada añaden a mi comprensión; la manzana que cae del árbol es un ejemplo de la ley de la gravedad, pero la concreta manzana que golpeó la peluca empolvada de Newton carece de interés científico. ¿Sucede lo mismo con la verdad moral? Deseando comprender o que otro comprenda la esencia de la valentía, ¿echaré mano del diccionario o la enciclopedia para leer allí su definición? Seguro que no, porque, para cuestiones morales, la definición lógica no agota ni de lejos toda la verdad moral, la cual se revela en toda su plenitud exclusivamente a través de la concreción empírica del ejemplo: lo que la valentía sea se aprehende sólo en un ejemplo tangible de valentía, no a través de los tratados discursivos, porque sólo el ejemplo propone a la intuición del hombre, con evidencia sensible, la esencia de la acción enjuiciada. Aquí el ejemplo de la valentía pertenece a la esencia de la valentía, no funciona como la manzana de Newton. El entero aprendizaje

moral del hombre, en fin, depende de un continuado juicio crítico sobre los ejemplos significativos que nos rodean.

En consecuencia, hay que criticar al prójimo, siempre y sin cesar (por una vez el deber coincide con la inclinación humana). La crítica –el cotilleo, las hablillas, el chisme– no sólo sazona el a veces rancio bocado de la vida, sino que es el vehículo privilegiado de acceso a la moralidad, pues sólo en el ejemplo criticado –la conducta de un tercero– comparece ante mí la virtud, presente o ausente, y se me hace representable en su indefinible esencia. Imaginemos la primera cita de una pareja que desea conocerse mejor. Para ese fin, no le preguntará uno al otro si le agrada lo bueno, bello y honesto que hay en la vida, porque la previsible contestación positiva apenas permite avanzar en ese conocimiento. El momento decisivo de la conversación sobreviene al concretar los ejemplos donde se materializan dichas cualidades abstractas: un hecho histórico, un libro, una película, una canción; y, con especial intensidad, los ejemplos personales: amigos comunes, notoriedades públicas, políticos. Nuestra sentimentalidad, el hondón de nuestra alma, no se deja conocer directamente sino sólo por vía refleja, proyectándose sobre quienes son objeto de nuestros juicios morales.

Sócrates iba por las calles de Atenas preguntando qué es la virtud y se enredaba en interminables conversaciones con sus conciudadanos, que al final le costaron la vida dándole así la oportunidad de exhibir un ejemplo imborrable de aquello mismo que preguntaba. Pero hemos visto que su interrogación estaba mal formulada, porque debía haber inquirido no qué es la virtud sino quién la encarna. Si, encontrándome con él en una de aquellas escenas que narra Platón, Sócrates me hubiera dirigido su conocida pregunta, yo le hubiera replicado: «Yo te adoro, Sócrates, pero… la virtud eres tú».

59

Amor, lujo y buena conciencia

Casarse por dinero es una ordinariez. Pero casarse por amor sincero con alguien que tiene mucho dinero, es toda una fortuna (una palabra que significa tanto buena suerte como vasto patrimonio). Hay un ardid para granjearse esos dos bienes sin renunciar a ninguno, el que usan los padres ambiciosos con retoños casaderos: conseguir que éstos, desde la infancia, se rodeen sólo de personas muy ricas porque al final el tiempo hará su trabajo y el rapaz acabará enamorándose perdidamente de alguien perteneciente a su exclusivo círculo. Y entonces, ¡eureka!, los dos significados de la mencionada palabra venturosamente se alían, la buena suerte del amor y de la prosperidad en un mismo golpe de fortuna. Ya no te casas por dinero sino por *sentimiento* y además mantienes incólume tu conciencia, que ya se sabe que no tiene precio, aunque sí mucho valor.

Realmente no hay placer más exquisito que el de una buena conciencia: los hombres virtuosos, los *santos* de la historia, son sólo un hatajo de sibaritas. Pero, ay, esos gozos morales son difíciles de conseguir. Y ahora quizá esperéis el socorrido sermón sobre el esfuerzo que en esta vida es necesario realizar para elevarse a los bienes más altos o sobre cómo la ausencia de esas cualidades en nuestra extraviada juventud nos aboca a la actual mediocridad ambiente. Nada de eso. En mi opinión, el mayor obstáculo para disfrutar de una buena conciencia se halla en los demás. Los otros son el estorbo.

Rodearse de personas ricas puede servir para casarte con una de ellas, pero rodearte de personas virtuosas genera gran cantidad de problemas. Por eso resulta más cómodo, más reconfortante y más tranquilizador contemplar

en nuestro entorno ejemplos de conductas vulgares. ¿Por qué tienen tanto éxito los *realities shows*? Porque el espectáculo de esa mediocridad moral, de esas vidas rotas y deformadas, produce sobre nuestro ánimo un efecto sedante. ¡Qué horror!, nos decimos mientras apagamos la tele, y a continuación nos metemos en la cama acunados por el sentimiento de nuestra superioridad moral. El escándalo que nos suscitan las noticias sobre la corrupción de los políticos queda parcialmente compensado por cierta sensación de autocomplacencia: son unos golfos, murmuramos con desprecio como quien mira el mundo a sus pies. Un compañero de trabajo negligente; un cuñado machista y desagradable; un vecino polémico o ruidoso; un amigo arruinado por su imprudencia: todo esto constituye un universo gratificante porque rehabilita ante los demás mi desmedrada imagen y en todo caso me dignifica *coram populo* por cuanto muestra una variedad de comportamientos reprochables que están ahí delante, próximos y posibles, y que yo, honesto sin alharacas, me abstengo de realizar.

Las perspectivas se presentan mucho más sombrías, como nubes espesas y amenazantes, si, por desgracia, nuestro entorno se compone de dechados de virtud: un colega que destaca en su profesión; un cuñado cariñoso y servicial; un vecino cívico que separa la basura en tres coloridas bolsas; un amigo modélico, ponderado por todos. Este otro universo nos perturba, debilita nuestra posición en el mundo y hace nacer en nuestro interior el gusano de la mala conciencia. En efecto, el buen ejemplo nos interpela y nos obliga a responder de nuestra vida: ¿por qué no practico yo ese ejemplo si está visto que es bueno y además posible, como constata precisamente ese precedente? Si uno como yo es justo, ecuánime, leal, ¿por qué no lo soy yo?; si otro es solidario, humanitario o compasivo, ¿qué me impide serlo a mí también?; si un tercero exhibe bonhomía y urbanidad, ¿dónde queda mi barbarie? Definitivamente, el mal ejemplo nos absuelve mientras que el bueno nos señala con el dedo acusador y nos condena.

Supongamos el siguiente caso *absolutamente* hipotético. Vamos a cenar a casa de unos amigos y, en el trayecto, con tacto pero con precisión quirúrgica mi mujer señala a mi atención algunas notorias deficiencias en el cumplimiento estricto de mis responsabilidades familiares: no es que no

sepa cocinar, es que no asisto a las reuniones que convoca el colegio de los niños, no me levanto por las noches para dar el biberón al recién nacido, no llevo al otro a su partido de fútbol, soy un pésimo anfitrión, me paso todo el día con gesto ausente leyendo o sentado delante del ordenador (insisto en el carácter hipotético del caso). En el coche esbozo una defensa pero al llegar a casa de nuestros amigos mi mala suerte quiere que el marido, maestro cocinero, nos reciba sonriente enfundado en un delantal y nos informe que se ha divertido mucho esta tarde preparándonos la cena. Mientras devoramos los deliciosos platos, Marta, su mujer –que no ha tenido necesidad de moverse del sofá en toda la noche– nos comenta, orgullosa, la prenda que es Felipe: padre abnegado que se desvive por sus hijos, marido atento y tierno, yerno intachable, etcétera. Lector amigo, ¿cuál crees que será el tema probable de conversación entre mi mujer y yo en el trayecto de vuelta? Acorralado en la discusión subsiguiente, sólo dispongo de tres salidas. La primera, hacer votos de reformar mi anterior vida y emular en adelante el fastidioso modelo encarnado en Felipe. Pero como esto comporta un gran coste personal lo más frecuente es optar por las otras dos. O bien decir: «Felipe puede permitirse actuar así porque está en paro, mientras que a mí se me acumula el trabajo en la oficina», esto es, la regla moral encerrada en su ejemplo no me es aplicable; o, si esto no funciona, apretar el botón nuclear: «Supongo que sabes que Felipe le pone los cuernos a Marta», en otras palabras, intentar el desprestigio del ejemplo positivo para que deje de ser vinculante.

Pero este recurso acaba dejando un poso de resentimiento, la dichosa mala conciencia. Por eso mi consejo es: cásate por amor con alguien rico y luego rodéate de pésimos ejemplos, y así disfrutarás confortablemente de tu buena fortuna bendecido por una conciencia siempre limpia.

60

Las razones de la ejemplaridad

Cuando en 2009 entregué el manuscrito de *Ejemplaridad pública*, los encargados de mercadotecnia del grupo editorial objetaron el título y me propusieron un cambio. Otros entendimientos más fértiles han logrado alumbrar un gran caudal de ideas, mientras que el mío, estéril y seco, sólo ha dado una, a la que he dedicado mi vida con devoción filosófica: la ejemplaridad, hilo conductor de mis tres primeros libros. El título, que respondía a un plan trazado desde antiguo, era innegociable y no se cambió. Aludo a los reparos editoriales para mostrar hasta qué punto en 2009 el concepto de ejemplaridad, a juicio de quienes saben, no estaba en el clima cultural del país. Tras publicarse, el libro conoció tres ediciones en pocos meses, lo que podría interpretarse como un éxito siempre que no se olvide la marginalidad del ensayo filosófico dentro del género ensayístico, el cual a su vez es minoritario comparado con la ficción. Con todo, se observó desde el principio que el concepto de ejemplaridad se iba introduciendo en ese clima en el que pocos conceptos caben y además por vía transversal, sin adscripciones ideológicas. En dos años se convirtió en moneda de curso corriente y, en un momento culminante de esta historia, recibió sanción regia cuando el Rey lo usó reiteradas veces en su discurso navideño de 2011. Entonces muchos medios de comunicación me interrogaron sobre las razones del éxito popular del concepto. Desestimando desde el primer minuto la hipótesis de que se debiera a la lectura de mi libro, circunscrito al exótico círculo de frecuentadores del ensayo filosófico, mi diagnóstico se orientó hacia la identificación de dos demandas sociales que los otros conceptos disponibles no satisfacían o no lo hacían suficientemente.

El Estado democrático moderno se ha asentado, entre otros, en dos principios. Primero, el respeto a la ley es condición suficiente para el establecimiento de una sociedad justa; en otras palabras, cumple la ley y haz lo que quieras. Segundo, la vida privada es parcela confiada exclusivamente al arbitrio del yo, quien no responde ante nadie mientras no perjudique a tercero. Normalmente los conceptos producidos por los intelectuales, enunciados en el cielo del pensamiento, progresan más rápido que la historia, frenada por resistencias materiales. En este caso aconteció al revés: las transformaciones sociales reclamaban unos conceptos que explicaran lo que estaba sucediendo y que el manadero intelectual no suministraba.

Y lo que estaba sucediendo era que determinados comportamientos de figuras notorias en España estaban siendo censurados por la sociedad incluso cuando formalmente se ajustaban a la ley. Había un duro reproche a conductas de personas que no eran procesadas o que, siéndolo, recibían luego la absolución del tribunal. Aunque no sancionables en Derecho, repugnaban a la percepción mayoritaria de lo decente y lo honesto. Se necesitaba una palabra que explicara ese plus extrajurídico de exigencia moral a dichas figuras. En una sociedad justa –ésta sería la conclusión– cumplir la ley es condición necesaria pero no suficiente.

Y respecto al segundo de los principios, la vida privada conforma uno de los derechos civiles más importantes conquistados por la modernidad, uno de los mayores regalos que el hombre se ha concedido a sí mismo. En virtud de ese derecho, la democracia reconoce a cada ciudadano, cuando alcanza la mayoría de edad, la prerrogativa de elegir el estilo de vida que prefiera sin interferencias ni tutelas públicas. Esto es y debe ser así, siempre que se distinga entre una concepción jurídica (la anterior) y otra ética de la vida privada. Desde una perspectiva ética, existe desde luego la intimidad, pero no estrictamente vida privada, si por tal se entiende un ámbito exento de influencia de ejemplos. Nuestra vida privada ofrece siempre el cuerpo de un ejemplo positivo o negativo para nuestro círculo de influencia y en este sentido inevitablemente produce un perjuicio a tercero (o beneficio), no un daño jurídicamente perseguible pero sí un daño moral (o un bien). La

conciencia de este hecho hace nacer el siguiente imperativo de ejemplaridad: «Que tu ejemplo produzca en los demás una influencia civilizadora».

El concepto de ejemplaridad satisface adecuadamente la doble demanda, de ahí su amplia recepción social. Por un lado, ejemplaridad sugiere ese plus de responsabilidad moral extrajurídica, exigible a todos pero en especial a quienes se desempeñan en cargos financiados por el presupuesto público. Por otro, la ejemplaridad no admite una parcelación en la biografía entre los planos de lo privado o lo público –artificio válido en Derecho, no en la realidad– porque denota aquello que Cicerón denominó «uniformidad de vida», una rectitud genérica que involucra todas las esferas de la personalidad. «Ejemplar» es un concepto que responde a la pregunta de cómo es, en general, alguien, y si parece o no digno de confianza. Cuando el Rey pronunció su célebre discurso navideño, quedó preso del concepto que escogió. Y cuando se aireó su safari en Botsuana, sintió sobre sí todo el peso de su elección. Porque su viaje de recreo no comportaba ninguna conducta ilícita y por añadidura pertenecía a la esfera privada y, sin embargo… el reproche social arreció tanto que hubo de pedir públicas disculpas.

Un concepto útil, pues, pero he de confesar que algo engorroso. Tras lanzarlo al aire, se ha vuelto también sobre mí como un bumerán. Apenas puedo hacer algo que se salga un poco de lo correcto –un comentario rijoso después de un *gin-tonic*, responder al móvil mientras conduzco– que no haya quien con mirada de pícara condescendencia me endilgue un «ay, ay, ay, la ejemplaridad pública». Me está desacreditando delante de mis hijos, que constantemente me señalan la diferencia entre mi doctrina y mi ejemplo, y como algún día me pillen en algo feo seré el hazmerreír general. Por eso, me he decidido a cambiar drásticamente de rumbo y elegir un nuevo tema para mi próximo libro: *Libertinajes sadomasoquistas. Una apología*. Con ello confío en ganar un poco de margen y rebajar la insoportable presión.

61

Del héroe al concepto, y vuelta

1. *Necesario pero imposible*, última entrega de un plan de cuatro libros dedicados al ideal de la ejemplaridad, termina con un corolario que estudia la esquiva naturaleza de la vocación literaria, una cuestión en apariencia muy alejada de su tema principal. Me ocurrió que, al volver la vista atrás, sentí la necesidad de definir esa emoción extraña, dominante y excesiva, sostenida durante tan largo tiempo, que me había llevado a escribirlos.

Dicho corolario distingue los dos elementos integrantes de la vocación: la *visio* y la *missio*, siendo la primera una «cierta idea» del todo y la segunda el apremio por materializar esa totalidad intuida en un objeto fijo –un lienzo, una piedra, una partitura, un texto– con que prestarle orden y permanencia. Los cuatro libros del plan componen el cuadro de mi *visio* particular, expuesta de una manera más orgánica que sistemática; ahora me ha parecido oportuno dar razón de su génesis y de los motivos por los que el cumplimiento de la *missio* se demoró tanto. Sin abundar en elementos autobiográficos, que prefiero recatar, diré tan sólo que mi vocación fue muy temprana pero su maduración en cambio tardía –publiqué mi primer libro en 2003, con treinta y ocho años–, abriéndose entre la intuición primera y su primera materialización textual un lapso de unos veinte años cuyo discurrir puede describirse con una sola palabra: ansiedad.

En años preuniversitarios, a mí mismo me sorprendió comprobar cómo todas mis capacidades intelectuales y sentimentales se concentraron sin concurso por mi parte, con la violencia de un enamoramiento adolescente, en el periodo preclásico de la historia de la antigua Grecia, fundado por las epopeyas de Homero, continuado a su sombra por las figuras rojas y negras

de la cerámica, la estatuaria de los *kuroi*, la teogonía de Hesíodo, las vidas ejemplares de los siete sabios o los poemas de los líricos arcaicos, y coronado al final, invadiendo ya el periodo siguiente, en la admirable historiografía de Heródoto. Contra lo que una interpretación romántica nos ha acostumbrado a pensar, *Ilíada* y *Odisea* no son «mera literatura», obras de fantasía y entretenimiento. Las epopeyas equivalían para los griegos, al mismo tiempo, a la Biblia, una constitución política, un tratado de metafísica, un ejemplario moral, un manual de guerra, *El Cortesano* de Castiglione, un curso de retórica aplicada, un código de comercio, unas instrucciones de caza o medicina, y tantas cosas más. En esas narraciones estaban compendiadas, sin conceptualización explícita, por vía de ejemplos, una antropología, una ética, una erótica, una poética, una teología, una ontología. ¿Qué es lo justo, lo bueno, lo útil, lo santo, lo noble, lo bello, en definitiva, lo humano? Lo que hacen y dicen los héroes. ¿Qué es el ser? El ejemplo personal. ¿Qué es la verdad? Su imitación.

En la Grecia arcaica encontré ya realizada, en todo su maravilloso esplendor, una entera cultura de la ejemplaridad. El orbe en su vastedad inmensa encerrado en esos ejemplos a la vez concretos y universales. Todo, absolutamente todo, incluyendo los hechos de la Naturaleza, se enuncia en esa época en forma de prototipos personales. Antes del predominio de la ciencia moderna y su causalidad objetiva e impersonal, la Antigüedad explicaba el mundo a través de una sucesión de líneas familiares provenientes de un árbol genealógico que, por enlaces personales, entroncaban la experiencia de lo real con el origen (cosmogonías, teogonías). Podría definirse este periodo, en suma, como una cultura de la ejemplaridad pero –esto era lo incitante– sin tener conciencia de ella misma. Además, pronto fue sustituido por otro periodo considerado más perfecto, el clasicismo del siglo V, del que la Grecia arcaica sería sólo preparación. En la interpretación canónica, se describe la historia de la Grecia antigua como un majestuoso paso *del mito al logos* con el que se establecen los cimientos de nuestra civilización occidental. Siendo eso cierto, me parecía que en ese progreso *del héroe al concepto* se perdía algo valioso por el camino. No podía ser casual, discurría por entonces, que la

centralidad del héroe mítico de la epopeya evolucionase a partir del siglo v a.C. en dos líneas paralelas pero divergentes y aun antagónicas, resultado ambas de la escisión de la anterior unidad: por un lado, el nacimiento de la filosofía, la ciencia y la polis; por otro, el simultáneo nacimiento de la tragedia ática. Con palabras más técnicas, el universal concreto de la ejemplaridad arcaica se disgrega durante el clasicismo en legalidad abstracta y en héroe trágico que, como Antígona, se vuelve contra dicha ley y sucumbe angustiosamente a su fuerza.

2. Pronto se me hizo evidente que el ideal de la ejemplaridad mudamente operante en la Grecia arcaica contenía un germen que trascendía ese específico periodo histórico. Se trataba ahora de poner el tema en el centro de la meditación filosófica y, adaptándolo a una época muy distinta de la cultura, la nuestra, permitir que el principio interior que lo animaba –una ejemplaridad concreta que se propone a la imitación universal– irradiase en todas las direcciones superando tantos obstáculos intelectuales que se oponían a la aventura, siendo el primero de ellos que el ideal, de suyo unitario, involucra conexiones entre las más diversas materias y atraviesa transversalmente conocimientos que el vigente sistema académico de saber parcela en disciplinas no sólo independientes sino también incomunicadas.

Por empezar por la *psicología* –transitando así desde lo micro a lo macro–, la función que cumple la imitación de modelos en el aprendizaje y la formación de la personalidad es reconocida ya desde los orígenes de la ciencia moderna, sobre todo en la fase preverbal del niño (Piaget), pero hay que agregar algo más. La ciencia enuncia las leyes de la Naturaleza por medio de conceptos abstractos, pero éstos no rozan la esencia de la verdad moral, la cual se revela sólo a través del ejemplo concreto propuesto a la intuición del observador. De modo que lo que sea la honestidad o la valentía, verbigracia, lo conocemos a través de los casos singulares de personas honestas o valientes que encarnan esos valores a nuestro alrededor mejor que mediante razonamientos discursivos o consultas al diccionario o la enciclopedia. En definitiva, el acceso a la moralidad y nuestra entera

educación sentimental pende de esa ejemplaridad circundante. A esto se añade, como segundo factor, que la influencia de nuestro ejemplo sobre los demás no es opcional porque, contra lo que imaginó Kant, no somos entidades autónomas sino que, de hecho, vivimos de lleno en una red de influencias mutuas, todos somos ejemplo para todos, todos recíprocamente maestros y discípulos unos para otros. En consecuencia, no rige aquí la cláusula tan frecuente en Derecho que permite hacer algo «sin perjuicio de tercero», porque el ejemplo de nuestra vida siempre perjudica o beneficia a nuestro entorno, por mucho que no sea legalmente punible. La ejemplaridad se resiste a parcelar la vida humana en una esfera pública y otra privada porque responde a la pregunta de qué tipo de persona es, en general, alguien, si inspira o no confianza, si es o no digna de crédito, un carisma inasible que emana del conjunto de su vida, no de regiones de ella. Mientras que la idea jurídica de vida privada constituye una conquista irrenunciable de las democracias contemporáneas –cada ciudadano, una vez alcanzada la mayoría de edad, tiene derecho a elegir el estilo de vida que prefiera sin interferencia pública–, esa misma idea ha sido una desgracia y un desatino en el dominio de la moralidad, porque nos ha cerrado los ojos demasiado tiempo al hecho incuestionable de que hay vidas privadas mejores y peores, usos superiores e inferiores de la libertad, y que cada cual es responsable del estilo de su vida elegido ante su propia conciencia y ante los demás. Calcúlese las consecuencias que esta constatación tiene para la *ética:* si somos el vehículo de educación sentimental de los otros y además lo somos inexorable, fatalmente, cada cual, consciente de este poder sobre los demás, siente en su conciencia el imperativo de producir con su propia vida un impacto positivo, civilizador y ejemplar en su círculo de influencia.

La *sociología* se ha interesado por la imitación de modelos a propósito de la moda, ese paradójico fenómeno moderno que consiste en repetir lo nuevo a gran escala, produciendo en la sociedad una división entre una minoría inventora y una masa mimética. La filosofía de la ejemplaridad, de índole igualitaria, rechaza esta anticuada división aristocratizante entre dos clases de ciudadanos y nada sabe de minorías selectas prellamadas a serlo ni de masas vulgares que imitan dócilmente a las primeras. En democracia

no hay masas sino muchos ciudadanos. El antiguo dualismo social radica ahora en el corazón de cada uno de éstos, todos igualmente responsables, quienes deben elegir para ellos mismos entre vidas vulgares o vidas ejemplares. En lugar de ser dócil a la autoproclamada minoría, la ciudadanía debe aspirar a lo mejor para constituirse ella misma en mayoría selecta.

Este ideal de una mayoría selecta proyecta, por su parte, nueva luz a la teoría general del *Derecho*. Después de que Max Weber proclamara el predominio de la legitimación técnico-instrumental del poder en la modernidad con exclusión de las otras dos fuentes (el carisma y la costumbre), Hans Kelsen, discípulo del autor de *Economía y sociedad*, estableció una equivalencia que ha permanecido hasta hoy entre Derecho y coacción: norma jurídica es norma coercitiva. Lo cual es verdad pero no toda la verdad ni siquiera lo más interesante de la verdad. Porque los cuerpos políticos, también las democracias modernas, aprueban leyes escritas coactivas, sí, pero luego su funcionamiento real descansa sobre unos cimientos más subterráneos: la costumbre social de cumplimiento de las normas, esa gran rutina cotidiana de la observancia masiva de las leyes del país, ese acatamiento espontáneo y libre, no coaccionado, de la constitución política. Por consiguiente, la democracia no sólo consiste en *leges* sino también en *mores* y no es dudoso que una sociedad será tanto más madura cuanto, sostenida sobre un lecho de buenas costumbres, más respete el ordenamiento por un asentimiento íntimo de sus ciudadanos a su legitimidad, necesidad y conveniencia en lugar de por miedo al castigo previsto en caso de incumplimiento. Es aquí donde actuaría esa mayoría selecta como ideal de una comunidad de personas unidas por su buen gusto –ley de la amistad por encima de la ley jurídica–, para quienes determinados comportamientos quedarían excluidos por un sentimiento de instintiva repugnancia hacia su fea vulgaridad sin necesidad de recurrir a las técnicas de represión establecidas en Derecho.

Según el esquema de Weber, las costumbres son rutinizaciones de un carisma antecedente. Por ello, la *filosofía política* debe recuperar no sólo la categoría de costumbre, casi olvidada, sino también la del carisma inherente

a esa ejemplaridad exigible a ciertos grupos socialmente influyentes. Las sociedades complejas como las nuestras necesitan minorías por un principio organizativo básico, pero ya no son minorías «selectas» (ontológicamente) sino sólo «seleccionadas» (pragmáticamente) por procedimientos objetivos y por periodo tasado. En el ámbito de la gestión empresarial, la perspectiva de la ejemplaridad proporciona a los estudios del liderazgo un complemento ético del que con frecuencia carecen (por cierto que la generalización en las escuelas de negocios del método del caso prueba que éstas han captado la auténtica naturaleza de la verdad moral). En el ámbito de la política profesional, el ideal de ejemplaridad ya ha demostrado ser particularmente fecundo, como es sabido. Los políticos deben ser responsables de su ejemplo, como el resto de los ciudadanos, pero dado que su círculo de su influencia es mucho mayor –su ejemplo constituye una de las principales fuentes de creación de esas mentadas costumbres sociales– su responsabilidad también es superior.

3. No falta una contribución de la ejemplaridad a la *historiografía*. La moderna ciencia histórica aspira a establecer con exactitud los hechos del pasado. Sin omitir este trabajo inexcusable, cabría también ensayar una reinterpretación de la historia de los pueblos a la luz de la ejemplaridad de determinados nombres sobre cuya excelencia moral concurre amplio consenso de todas las partes. Se ha comprobado que una historia alrededor de hechos –1492, 1714, 1812– genera una pluralidad de opiniones discrepantes allí donde la biografía de figuras auténticamente eminentes, protagonistas de esos hechos, suscita consensos con más facilidad. La aplicación al pasado de una razón histórico-ejemplar, una que toma en consideración la influencia de determinadas individualidades en la configuración de una tradición cultural, ayudaría a reescribir la historia colectiva en una forma mucho más integradora que lo que hasta la fecha ha sido posible.

La *teoría de la cultura*, que presupone siempre una apropiación consciente del propio tiempo, evidencia la especial oportunidad histórica de la filosofía de la ejemplaridad. Tras más de dos centurias de hegemonía

cultural del Romanticismo, la tarea aún pendiente es la de la domesticación de los anhelos infinitos del corazón romántico, palpitante todavía hoy en el pecho del ciudadano moderno. Vivimos en sociedad pero no socializados y urge alguna clase de protocolo de urbanidad que reglamente la civilizada vida en común. La divisa para una época democrática rezaría así: de la vivencia (subjetiva) a la con-vivencia (intersubjetiva), la cual implica la aceptación gozosa por parte del yo de unos límites a la libertad que hagan posible ese convivir. Ya no se trata de ser-libres sino de ser-libres-juntos; no tanto ampliar aún más la esfera de la libertad individual como de acordar un uso responsable, social y cívico –en suma, ejemplar– de esa esfera ya ampliada.

Y para esa reforma de la sentimentalidad la cooperación de la *estética* es imprescindible. En esta época postnihilista son bienvenidos todos los resortes disponibles que inclinen al ciudadano por la civilización en lugar de por la barbarie, y el arte, debido a las reservas de poder carismático que acumula, quizá sea uno de los más eficaces instrumentos de transformación del corazón. Un arte de la ejemplaridad sería aquel que practicase un neoencantamiento del mundo moderno devolviéndole al ciudadano los placeres de la autolimitación y, presentando bajo una apariencia seductora los gravámenes civilizatorios, le ayudara a hacerlos soportables. Por cierto que ningún arte de este género sería hacedero sin una mutación sustancial en la actual *antropología* heredera del Romanticismo. La conciencia romántica quiso convencernos de que la esencia de nuestra individualidad estriba en la extravagancia (Stuart Mill): soy yo mismo sólo cuando soy diferente o especial. Pero cuando, por juzgarse cada uno distinto de los demás, la universalidad humana está por principio excluida, ninguna ejemplaridad cabe. Ésta descubre la llave de la individualidad, no en la excentricidad irrepetible, sino en una experiencia intimísima al yo, radicalmente subjetiva, y, pese a ello, rigurosamente universal: el vivir y envejecer común a todo el mundo, esa mortalidad elemental que a todos iguala en idéntica dignidad. La entera empresa del individuo se resume en la tarea de aprender a ser mortal.

La *filosofía* de la ejemplaridad es ciencia del ideal. Ahora bien, entre la ciudadanía postmoderna ha cundido un desdén hacia la mera hipótesis de un ideal –imposible, se dice, en esta sociedad demasiado compleja, multicultural, fragmentaria, desengañada, desenamorada– como si la renuncia a él fuera el tributo que debemos pagar por ser libres y lúcidos. Cierto que el ideal enuncia un deber-ser que como tal no se realiza nunca históricamente, pero la humanidad, aun quedándose siempre a mitad de camino, va poco a poco progresando. Sin ideal como motor histórico, una sociedad permanece aletargada y la crítica a lo dado del presente pierde el fundamento a partir del cual se ejercita. A despecho de todos los condicionantes culturales que conspiran hoy contra el ideal, sería sabio por nuestra parte practicar esa ingenuidad filosófica que no estraga sino que aviva nuestro apetito por lo bueno en la vida, no ciertamente una ingenuidad simple o estúpida que ignora la realidad sino una elegida y aprendida que conoce muy bien su injusticia estructural y pese a ello mantiene vibrante su anhelo por lo óptimo.

Si la ejemplaridad quiere habilitarse como ideal filosófico ha de incluir también esa «filosofía primera» llamada *ontología*. No sólo desde Wittgenstein, sino desde Parménides el «ser» en nuestra tradición filosófica ha sido pensado impersonalmente conforme al modelo del universal abstracto del lenguaje, lenguaje codificado primero, natural después. Resta aún inexplorada la posibilidad de pensar el mundo conforme al modelo del universal concreto del ejemplo personal, recuperando así la imagen de un «ser antropomórfico» desechada desde la crítica de Jenófanes a los dioses míticos. Si se aceptara esa hipótesis de una ontología de la ejemplaridad como la aquí insinuada, la vía privilegiada de acceso a la verdad del «ser» –la inteligibilidad de los entes del mundo– no se hallaría, como hasta ahora, en el conocimiento especulativo acerca de las cosas *(episteme)* sino en la praxis del conocedor: en la acción de repetir el ejemplo ontológico, su coejecución, su reiteración, su imitación. No definir el «ser» sino parecerse a él precisamente porque comparte forma personal: he aquí lo nuevo. Y en cuanto a esa «filosofía última» llamada escatología, uno de los tratados clásicos de *teología*, el ideal interroga sobre la posible conexión entre una

ejemplaridad individual ejercitada en el mundo y la esperanza en una prórroga de lo humano a continuación del mundo (antiguo tratado de la inmortalidad del alma).

4. Aquella temprana *visio* adolescente sobre la ejemplaridad en la Grecia arcaica contenía una idea preñada de inferencias filosóficas en continua expansión. Dada su complejidad, es natural –me decía, presa de ansiedad, para justificar en el fuero interno mi lentitud y mi torpeza– que el cumplimiento de la *missio* se demore tantos años antes de estar en condiciones de intentar una presentación general del ideal filosófico intuido. Si lo realizado en mis cuatro libros pareciera deficiente a algunos o a muchos, esta negligencia se debería sólo a la parvedad de las fuerzas de su autor pero en ningún caso alcanzaría a la excelencia del ideal mismo.

62

Mayoría selecta

«Es sencillísimo», me asegura el dependiente de la tienda de electrodomésticos cuando le pregunto si seré capaz de montarlo yo solo sin asistencia técnica. «La caja contiene las instrucciones, pero en todo caso le aseguro que hasta un idiota sabría hacerlo», recalca con un mohín de impaciencia. Pero luego en casa, rodeado de piezas y cables que no encajan, dominado por la ansiedad y el mayor de los fastidios, no sólo pierdo la tarde entera sino que, ante la evidencia de mi fracaso, realmente me siento peor que un idiota. Por eso doy la bienvenida más cordial a la revolución introducida por Apple, esos portátiles, tabletas y teléfonos inteligentes cuyo manejo resulta tan intuitivo que, en un golpe genial, hasta las instrucciones sobran. La más avanzada, sofisticada y elegante tecnología puesta al servicio del usuario común. Un acierto semejante corresponde a Ikea o a Zara: diseños modernos y bellos, como los que antes estaban reservados a una minoría exclusiva, pero ahora democratizados a escala global mediante precios económicos al alcance de todos. Constituyen tres ejemplos de buen gusto generalizado y los primeros atisbos de lo que podría llegar a ser una *selecta mayoría*.

Porque, antes, sólo la minoría podía ser selecta y a ella le pertenecía en propiedad tanto la alta tecnología como la alta costura y todas las restantes alturas de este ancho mundo. El nombre que la minoría privilegiada inventó para designar esa inmensa mayoría fue el de *masa*. Hay que ver el desdén con que todavía hoy se pronuncia esa palabra, que en la literatura se dice *vulgo*, de donde viene el concepto contemporáneo de vulgaridad. Para el exquisito de nariz arrugada que contempla la realidad a través de mil

mediaciones culturales, como el gran señor lo hace a través de mil sirvientes interpuestos, la mayoría conforma una masa informe, indistinta, grosera, destinada por decreto de la naturaleza a funciones subalternas, siendo la primera de ellas la docilidad a las élites rectoras, y su peor pecado, la rebelión a los egregios *(masa damnata).* Este elitismo, que divide a la humanidad en dos géneros estancos, ha estado operando desde el origen de los tiempos hasta que, en el pasado siglo, Occidente, por fin, desarrolló un fino sentido para la dignidad inmanente y autónoma de todos los hombres por el hecho de serlo.

Lo dijo el machadiano Juan de Mairena: «Recordad el proverbio de Castilla: "Nadie es más que nadie". Esto quiere decir cuánto es difícil aventajarse a todos, porque, por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre». Haciendo abstracción de los accidentes que nos diferencian, todos somos iguales en lo de verdad importante. Nada hay por encima de la dignidad irrebasable de ser hombre. Aunque la variedad de circunstancias biográficas enriquece lo humano, todos pertenecemos al común de los mortales. Se dice que la muerte todo lo iguala; pero antes que ella, en vida, ya estamos igualados en la condición mortal que compartimos. La experiencia fundamental del vivir y envejecer, que es personalísima y en la que nadie puede sustituirnos, nos nivela de forma definitiva. Nadie posee la llave de la vida y por eso todos enmudecemos por igual ante su devenir enigmático, que no entiende de minorías selectas ni de tutelas de unos sobre otros.

Sentado lo anterior, se entiende que «masa», esa voz inventada por los moradores de las cimas, suene tan malamente hoy, en esta edad mesetaria. En abril de 1900, cuando las tesis doctorales eran unas docenas de cuartillas bien compuestas y no un centón de datos, un veinteañero Manuel Azaña presentó la suya con el título *La responsabilidad de las multitudes*. Saliendo al paso de las teorías, entonces en boga, que argüían la disolución del individuo en los actos multitudinarios, víctima de fenómenos psíquicos de embriaguez colectiva como hipnotismo, contagio o sugestión, Azaña recomienda descomponer analíticamente la masa hasta llegar a sus elementos primeros y, al hacerlo, «hállase como factor primitivo –escribe–

el ser racional, libre a pesar de todas las fuerzas que tienden a contrarrestar las de su voluntad, hombres a quienes en general ni la sugestión ni la tendencia imitativa, etcétera, llegan a modificar igualándolos a los brutos». Por mucho que el individuo se integre en grupos, donde actúan fuerzas a veces muy poderosas de anulación de la conciencia moral y de regresión psíquica, subsiste siempre en él el coto reservado de su responsabilidad individual de ciudadano. Es decir, que en rigor *no existe tal masa sino sólo muchos ciudadanos*, mortales y morales, cada uno responsable ante sí mismo y ante los demás.

De modo que el dualismo que durante milenios dividió la humanidad en dos clases de personas diferentes, debe ahora residenciarse en el corazón de cada una de esas personas. La raya decisiva no separa ya como antaño entre el estamento de los hombres ejemplares y el de los hombres vulgares en el seno de una sociedad dada, sino entre decisiones ejemplares y decisiones vulgares en el seno de cada uno de los ciudadanos de dicha sociedad. En lugar de ser dócil a los mejores, la mayoría debe tender por ella misma a lo mejor y tratar de constituirse en mayoría selecta. Apple, Ikea y Zara demuestran que, cuando se democratiza con éxito lo excelente, esa mayoría ciudadana es capaz de apetecerlo tanto como la minoría, salvo que sea totalmente idiota.

Lo que no parece ser el caso porque, por fortuna, nada más igualitario que la inteligencia, al menos según Descartes. Su *Discurso del método* (1637), esa obra maestra de la literatura, arranca así: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo *(le bon sens est la chose du monde la mieux partagée),* pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen». Aunque, humm… admito que esta declaración cartesiana de igualitarismo intelectual trasciende un cierto aroma de aristocrática ironía.

63

Gracias

El camarero con gesto airoso me presenta un plato y me dice: «Sus calamares, caballero». Ya sólo los camareros me llaman caballero y sospecho que reservan ese tratamiento para un entorno en que nadie puede tomárselo en serio, pues lejos de haberme apeado de mi caballo o de tener porte caballeresco, me hallo en un ruidoso y concurrido bar de tapas gratamente retornado, tras una intensa jornada literaria, a esa medianía sin relieve en la que siempre me siento tan a gusto. Otro entorno posible para ese apelativo mayestático, he observado, es el del pícaro al que le pitan las alarmas de seguridad cuando trata de salir furtivamente del supermercado; se acerca con cachaza el guardia de seguridad y lo interpela, impecable en el cumplimiento de su deber: «Caballero, ¿me permite mirar dentro de su bolsa?», maliciándose que contiene productos no pagados pero sin prejuzgar y de ahí esa corrección formal.

¡Qué importantes son estos miramientos! Recuerdo a un magistrado del Tribunal Constitucional susurrándome en confidencia que los derechos fundamentales están ideados para proteger a los *chorizos* (ésa fue su expresión) porque la gente honrada no los necesita. Lo cual es una evidente exageración pero señala una gran verdad: la democracia, que presume a sus ciudadanos libres y legales, reconoce en éstos una dignidad innata a la que se anudan tratamientos que nunca declinan y que subsisten incluso cuando dichos ciudadanos se comportan de forma muy indigna, como ejemplifica la respetuosa actitud del guardia de seguridad en el supermercado. El hombre durante la evolución de la especie perdió garras y cuernos que sirven a los animales para la lucha pero a cambio fue dotado de inteligencia con la que

puede producir armas incluso más poderosas que las de los brutos, pero también puede hacer algo mejor: renunciar a la lucha violenta. El Estado de Derecho es ese principio de justicia en virtud del cual los ciudadanos permutamos la venganza privada entre individuos o grupos por un uso tasado y mínimo de la coacción estatal, acordado por agentes independientes siguiendo un procedimiento objetivo, neutral y general al servicio de la paz social y política.

Tiene algo de prodigio antinatural –contrario a los instintos polémicos de destrucción que Freud supo discernir en nuestra alma– ese abandono voluntario y colectivo de las armas en beneficio de una impersonal ley coercitiva. En cuanto antinatural, a contracorriente de las inclinaciones más elementales, el ciudadano consentirá en obedecer la ley en primer lugar por miedo a la coacción prevista contra las infracciones o, con más frecuencia, por una inclinación prevalente motivada por una costumbre general de cumplimiento. Pero una sociedad será tanto más madura cuanto más respete la ley por convicción íntima de sus ciudadanos y por un asentimiento privado a su legitimidad, necesidad y conveniencia. Y esto requiere una educación sentimental sobre lo que Tocqueville llamó «interés reflexivo» del ciudadano, ese que no niega el egoísmo individual sino que lo civiliza para armonizarlo con el bien común. En realidad, todo el proceso de civilización estriba en la domesticación de la espontaneidad instintiva mediante mediaciones simbólicas (la cultura) que inhiben y disciplinan un despliegue demasiado libre del yo salvaje. Prefiero la vulgaridad legal (a la que tiende una libertad sin instrucciones de uso) a la ausencia de legalidad, pero a las dos prefiero el buen gusto que nace de la educación del corazón. En una sociedad de personas con buen gusto, algunos comportamientos de esta vulgaridad moral hoy tan dominante estarían excluidos sin necesidad de recurrir a la fuerza de la ley por la repugnancia que de manera natural producirían en ellas. En *Cartas sobre la educación estética del hombre* Schiller halla el buscado equilibrio entre naturaleza y ley, entre inclinación y deber, en el buen gusto educado por la belleza y el arte, accesibles sólo a quienes desarrollan un impulso de juego *(Spieltrieb)*, porque en el juego todos los intereses privados se reconcilian lúdicamente sin la ayuda de la

coacción. Llega a decir Schiller que el hombre «sólo es enteramente hombre cuando juega».

La persona educada se distingue por ser agradecida. Como resulta demasiado penoso el espectáculo de esos niños consentidos que actúan como si todo les fuera debido sin tener en realidad derecho a nada, los padres les enseñamos con insistencia a dar siempre las gracias. Pero incluso cuando tenemos derecho a algo, es de buen gusto afectar que el servicio lo recibimos por la bondad del prestador y no porque esté obligado a ello. Volviendo a nuestro camarero de marras, quien recibe el plato de calamares, si de verdad es un caballero, se apresurará a darle las gracias. Ese «muchas gracias» significa decirle al camarero: tú me has prestado un servicio pero no eres mi servidor sino un ciudadano como yo y, ya que contribuyes a mi bienestar, aunque te pague por ello, tienes mi agradecimiento.

Esta meditación final sobre la gratitud me allana el camino para despedirme debidamente de los lectores de estos microensayos, en los que he ido registrando con amorosa puntualidad mis personales ejercicios de filosofía mundana. No los dejo por ninguna razón en particular. Parece inteligente irse de la fiesta cuando mejor te lo estás pasando. O como decía mi abuela: conviene levantarse de la mesa con un poco de hambre. Yo no estoy saciado y confío en que los lectores no lo estén tampoco del todo. Se trata por mi parte de un acto de desasimiento destinado a encarar durante una temporada un horizonte sin libros ni artículos en el telar y volver a escuchar demoradamente el rumor del corazón. A ver qué dice.

Hasta más ver. Gracias y gracias.

Índice

EL PRESENTE ESTADIO DE LA CULTURA

EXPERIENCIA DE LA VIDA